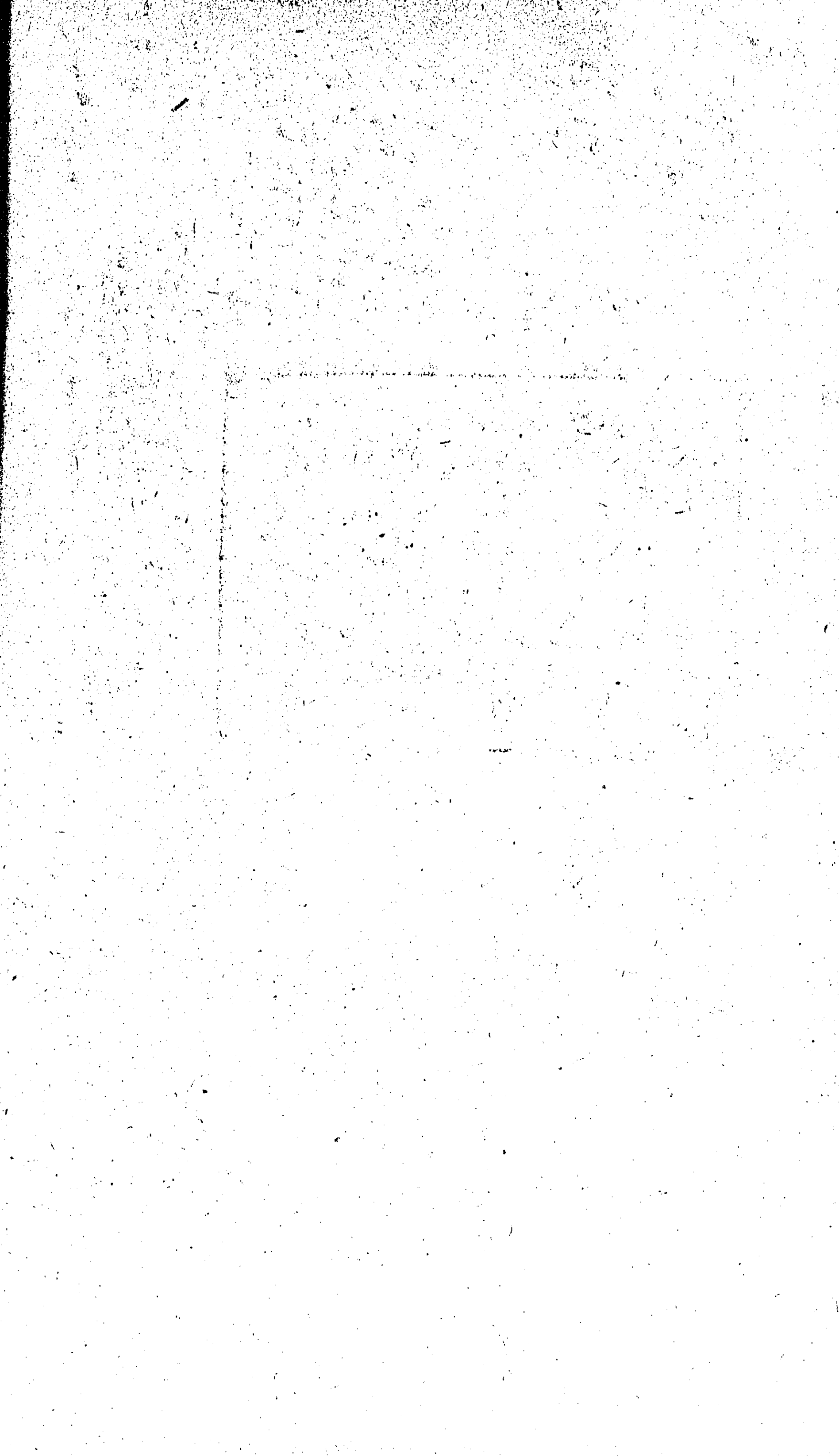






ÉTUDE

SUR

L'ŒUVRE DE LA RÉDEMPTION

I

LE FONDEMENT HISTORIQUE

JULES BOVON

ÉTUDE

SUR

L'ŒUVRE DE LA RÉDEMPTION

I

LE FONDEMENT HISTORIQUE

THÉOLOGIE DU NOUVEAU TESTAMENT



LAUSANNE
GEORGES BRIDEL & Cie ÉDITEURS

THÉOLOGIE

DU

NOUVEAU TESTAMENT

TOME PREMIER

LA VIE ET L'ENSEIGNEMENT DE JÉSUS

PAR

JULES BOVON

professeur à la Faculté de théologie de l'Eglise évangélique libre
du canton de Vaud.



LAUSANNE

GEORGES BRIDEL & Cie ÉDITEURS

1893

LAUSANNE. — IMPRIMERIE GEORGES BRIDEL & Cie

AVANT-PROPOS

Cette étude s'adresse avant tout aux pasteurs et aux théologiens. Je me suis efforcé, cependant, de la mettre à la portée du public cultivé, — si par aventure elle arrive jusqu'à lui, — non seulement en donnant certaines explications de termes qui seraient autrement inutiles ou naïves, mais surtout en m'exprimant, dans la mesure où j'en ai été capable, avec toute la simplicité que comporte le développement de sujets élevés et parfois très abstraits. Le plan des six volumes qui vont suivre était arrêté, jusque dans le détail, dès l'automne de l'année 1882, et depuis cette date, autant que mes occupations quotidiennes me l'ont permis, j'y ai travaillé sans relâche. Que le Seigneur, devant lequel je m'incline à cette heure dans un sentiment de profonde reconnaissance, bénisse ces essais pour tous ceux qui voudront bien les lire ; qu'il ne permette pas que leur insuffisance altère ou diminue la clarté rayonnante de l'Evangile, mais qu'il y déploie sa force dans l'infirmité de son serviteur!

Lausanne, octobre 1892.

ÉTUDE

SUR

L'ŒUVRE DE LA RÉDEMPTION

PROGRAMME ET DIVISION GÉNÉRALE

« Les missionnaires moraves qui portèrent l'Evangile aux Groënlandais, raconte Adolphe Monod dans son sermon *Dieu est amour*, crurent devoir préparer ces esprits sauvages à le recevoir, en ne leur parlant d'abord que des vérités générales de la religion, de l'existence de Dieu, de l'obéissance due à ses lois et d'une rétribution future. Ainsi s'écoulèrent quelques années durant lesquelles ils ne virent aucun fruit de leur travail. Un jour enfin, les voici qui hasardent de leur parler du Sauveur et de leur lire le récit de sa passion. Ils n'eurent pas plus tôt achevé que l'un de leurs auditeurs, nommé Kajarnak, s'approche de la table où le missionnaire Beck était assis, et lui dit d'une voix forte, mais émue : « Que nous dis-tu là ? Répète-nous cela. Moi aussi je veux « être sauvé ! » Et Kajarnak crut, vécut en chrétien et mourut dans la paix, prémices bénies d'une abondante moisson[1]. »

Ce touchant récit illustre une vérité profonde et trop souvent méconnue. Que de fois l'apologétique chrétienne a procédé comme les missionnaires dont parle l'éminent

[1] Ad. Monod, *Sermons*. 2e série, Montauban. 2e édition (1857) p. 432, 433.

prédicateur. Aux yeux de ces défenseurs de la foi, le christianisme est semblable à ces pics escarpés qui plongent dans l'azur du ciel et qu'on se borne longtemps à admirer à distance. Aussi préfère-t-on conduire le voyageur autour de la masse imposante de la montagne, pour lui en faire admirer les pentes verdoyantes et les abords plantureux; ce n'est qu'après nombre d'hésitations et de délais qu'on se hasarde à attaquer la cime dernière. Or, cette méthode de défense du christianisme est stérile et ne saurait aboutir. Supposez un incrédule, sauvage ou civilisé : chercherez-vous, avant de le conduire à Jésus-Christ, à lui inculquer des idées plus exactes sur la vie à venir ou sur le principe des choses ? Mais que lui importent ces doctrines dont vous prétendez lui prouver la vérité ? Vous lui parlez en termes généraux du monde invisible. Mais un voile recouvre sa conscience et le rend incapable de suivre vos déductions. La loi morale est, à ses yeux, une règle ondoyante ; il s'inquiète ou il s'irrite à la seule pensée de Dieu. Son esprit est comme enveloppé de ténèbres, et ce qu'il entrevoit à la lueur incertaine des éclairs qui, par moments, traversent cette obscurité ne fait que le remplir d'épouvante.

Que les défenseurs de la foi s'en tiennent donc à la pratique des apôtres de Jésus-Christ. Lorsque le geôlier de Philippes, par exemple, s'écrie avec angoisse : « Seigneur, que faut-il que je fasse pour être sauvé ? » Paul lui répond-il, ainsi que plus d'un théologien l'aurait fait sans doute : O homme, tu as vécu jusqu'ici dans l'ignorance, peut-être dans le dérèglement et l'immoralité. Apprends d'abord à te bien conduire. Rends hommage à la loi souveraine du devoir. Renonce surtout à ces dieux impurs qu'adorent les gens de ton peuple. Il n'y a qu'un maître souverain qui a fait le ciel et la terre, et qui est le garant de l'ordre moral. Appliquetoi à te pénétrer de ces principes ; après quoi je t'enseignerai des mystères plus profonds encore, en te mettant en présence du salut accompli dans le monde par Jésus-Christ.

Ainsi ont raisonné nombre d'apologistes chrétiens jusqu'à nos jours ; et il est fort à craindre que leur travail n'ait guère eu plus de succès que les premiers efforts des missionnaires moraves. Saint Paul, au contraire, avec son tact merveilleux et sa connaissance profonde du cœur de l'homme, saisit et dégage du premier coup le centre même de la vérité. « Crois au Seigneur Jésus, dit-il à ce païen qui tremble devant lui, et tu seras sauvé, toi et ta famille. » Et, continue le texte, « ils lui annoncèrent la parole du Seigneur.... Mais lui, les prenant dans sa demeure à cette heure de la nuit, lava leurs plaies, et aussitôt il fut baptisé avec tous les siens. » (Act. XVI, 30-34.)

Deux conditions sont requises pour que l'homme croie à l'Evangile. La première, c'est qu'il se sente esclave et coupable ; la seconde, c'est qu'il reçoive Jésus comme son Sauveur. Il faut donc le concours de la repentance et de la foi, bien que le rapport de ces éléments soit changeant et complexe. Tantôt, avant d'arriver à la possession du salut, le pécheur passe par une longue période d'angoisses. Comme une bête fauve arrachée à son repos, sa conscience, réveillée soudain, le menace et l'épouvante, jusqu'à ce qu'il crie grâce et que Christ lui apparaisse comme son libérateur. Souvent aussi c'est au contact de Jésus que la conviction du péché se produit pour la première fois avec force. Jusqu'alors l'homme s'obstinait à ne pas reconnaître sa déchéance ; il se berçait d'illusions décevantes, s'endormant dans la dissipation des travaux ou des plaisirs. Mais soudain un éclair menaçant a traversé sa route. Longtemps impénétrable, la voûte du ciel s'est déchirée, pour lui laisser entrevoir les profondeurs redoutables de l'éternité. C'est Jésus de Nazareth qui se présente au pécheur dans l'éclat de sa sainteté divine. Il peut se servir pour cela de moyens que d'autres jugeront à peine dignes de remarque. Un mot de l'Evangile nous a frappés comme d'un trait de lumière ; un événement quelconque nous a ouvert enfin les yeux. Nous voyons face à face ce Jésus qui

jusqu'alors ne nous était apparu qu'en visions intermittentes et toujours lointaines. L'infinie miséricorde qui rayonne de son regard nous attire ; mais en même temps sa sainteté nous repousse, parce que, mis en présence de cette pureté céleste, nous discernons la honte et les souillures du péché. Sentiment d'angoisse et pourtant de douceur ineffable, sous l'impulsion duquel l'homme se jette avec amour dans les bras de ce Sauveur qui nous enseigne à connaître Dieu, parce qu'il nous apprend à nous connaître nous-mêmes, qui nous dévoile à la fois les splendeurs du ciel et les douloureuses obscurités de la terre, mais qui comble aussitôt l'abîme qu'il creuse entre Dieu et l'homme en se révélant à nous dans sa majesté royale d'homme-Dieu.

Il est vrai que ceux qui naissent en pays chrétiens arrivent en général à Christ sans passer par l'ébranlement que je viens de décrire. Ils ne traversent pas au même degré cette crise, ou du moins, le chemin qu'ils gravissent n'a pas cet escarpement et ces aspérités. Dès leur enfance, ils ont vécu sous l'action rayonnante de l'Evangile ; si familiers leur sont les principes qui s'y révèlent, qu'ils les professent parfois avec l'apparence de la ferveur. Mais ils n'ont pas fait l'expérience personnelle de la grâce rédemptrice. Ils se sont attachés à la doctrine chrétienne plutôt qu'à la personne vivante de Jésus-Christ. Ils ne le connaissent, lui, le Seigneur, qu'indirectement et par ouï-dire ; et s'ils se disent pourtant chrétiens, c'est moins par conviction que par habitude, parce que telle est la foi de leurs parents ou de l'Eglise et que rien ne les a amenés jusqu'alors à s'en écarter. Ils en sont encore, assez exactement, au degré de croyance si bien indiqué dans un des récits bibliques : « Plusieurs Samaritains de cette ville crurent en Jésus, rapporte le quatrième évangile, parce que la femme lui rendait ce témoignage : Il m'a dit tout ce que j'ai fait. » Mais, continue l'historien pour bien montrer qu'ils n'en restèrent pas à cette adhésion toute lointaine, « un beaucoup plus grand nombre crurent à cause de sa parole ;

et ils disaient à la femme : Ce n'est plus à cause de ton récit que nous croyons ; car nous l'avons entendu nous-mêmes, et nous savons que c'est lui qui est véritablement le Sauveur du monde. » (Jean IV, 39-42.)

La foi vivante est celle qui, nous mettant en contact avec le Christ, le Sauveur, nous change jusque dans le fond de notre être. De naissance, l'homme est sous le pouvoir du péché : or, il lui est ordonné d'aimer Dieu de tout son cœur et son prochain comme lui-même. (Matth. XXII, 37-39) ; et certes, si Dieu existe, il ne peut exiger moins que la soumission sans réserve à sa volonté. Mais il suffit d'observer nos sentiments pour nous convaincre que, sans une absolue transformation, cet idéal demeure irréalisable. Egoïstes de nature, séparés du Dieu qui est pour nous la source de toute force, déchirés par les passions qui nous tirent en sens inverses, l'âme en désordre, nous ne pouvons revenir au bien qu'en mourant au péché pour revivre à la justice. « Si quelqu'un ne naît de nouveau, a dit Jésus, il ne peut voir le royaume de Dieu. » (Jean III, 3.) « J'ai été crucifié avec Christ, s'écrie à son tour saint Paul ; ce n'est plus moi qui vis, mais Christ qui vit en moi, et ce que je vis maintenant dans la chair, je le vis dans la foi au Fils de Dieu, qui m'a aimé et qui s'est livré lui-même pour moi. » (Gal. II, 20.) Ce renouvellement de l'homme au contact de Christ est ce qu'on appelle en langage religieux la conversion et la nouvelle naissance [1].

A première vue et pour qui ne l'a pas connu, la seule mention de ce changement merveilleux semble si bien une folie, que ceux qui le décrivent sont volontiers taxés d'illuminisme ou d'exagération. De fait, cependant, des milliers d'hommes sobres et sensés ont subi cette transformation morale, et les forces qu'ils puisent dans la communion de ce Jésus qu'ils nomment avec amour leur Sauveur, la ténacité de leurs espérances et l'énergie virile de leur conduite, — s'ils sont fidèles à leurs principes, — montrent assez qu'il y

[1] La suite de cette étude établira le rapport des deux termes.

a là autre chose qu'une illusion. Le christianisme est une réalité dont on ne saurait éviter de tenir compte ; si l'on s'inspire du mot célèbre du poète : « Je suis homme, et rien de ce qui est humain ne m'est étranger, » un devoir impérieux de justice, à défaut de l'amour ou de la reconnaissance, oblige à prendre au sérieux une religion dont l'influence a été si grande sur l'humanité.

Or, non seulement l'Evangile affranchit ceux qui le reçoivent du joug du péché, mais telle est l'étroite relation de toutes nos facultés, qu'il modifie jusqu'à la transformer l'idée que nous nous faisons de la vie. « Si quelqu'un est en Christ, écrit saint Paul, il est une nouvelle créature ; les choses vieilles sont passées : toutes choses sont faites nouvelles. » (2 Cor. V, 17.) Qu'on se place en présence d'un fait analogue à la conversion du grand apôtre. Voilà, par exemple, un homme qui vivait non pas dans le pharisaïsme, mais dans l'indifférence et dans l'hostilité, sans Dieu et sans espérance. (Eph. II, 12.) Christ lui est apparu, Christ l'a saisi, Christ règne en souverain sur son âme ; et ce blasphémateur de jadis a courbé le front devant le Dieu de l'Evangile, cet incrédule d'hier croit aux réalités invisibles, ce pécheur qui semblait endurci se réjouit de la possession assurée du pardon divin. Oui certes, il a changé sa conception de la vie et, bien que les circonstances extérieures demeurent les mêmes, il marche comme dans un monde nouveau.

Non que le converti se rende toujours un compte exact de cette transformation qu'il a subie. Souvent les préjugés d'autrefois persistent en partie et se mêlent aux idées chrétiennes dans une proportion qu'il est difficile de déterminer. Certes le croyant n'est pas à la merci de ces influences rétrogrades. L'Eglise à laquelle il appartient l'entoure de sa sollicitude et de ses lumières ; il possède surtout dans l'Ecriture la source de la vérité divine, qui rayonne sur son chemin. Qu'importe, dans un sens, que sa conception de l'Evangile contienne des éléments disparates ? Vivre n'est-il pas plus important que

comprendre ? et l'homme le plus simple qui s'attache à son Sauveur n'est-il pas en mesure, malgré les incohérences de sa pensée, de s'avancer en toute sécurité [1] ? Guidé par ce tact spirituel que Christ donne à ceux qui le servent, ne saura-t-il pas retenir l'essentiel tout en lâchant l'accessoire ? Ne voit-on pas des chrétiens ignorants, mais d'une foi authentique, opérer ce triage d'une manière inconsciente, sans autre règle que cette Bible qui les nourrit du pain de vie sous l'action de l'Esprit du Seigneur ?

Mais si cette piété naïve suffit à la possession du salut, les disciples de Christ n'en sont pas moins appelés, dans la mesure de leurs aptitudes et de leurs situations, à ajouter à la foi la connaissance (comp. Eph. I, 15-17) ; telle est même l'importance de ce degré supérieur, que celui qui, pouvant l'obtenir, néglige ou dédaigne de le faire, méconnaît son devoir et se prive d'un précieux privilège. Dans la vie de chaque jour, il ne suffit pas d'avoir appris vaguement ; l'esprit aspire à *comprendre :* or, comprendre, c'est saisir une notion dans son unité pour en ramener les éléments au principe qui les résume. Bien plus urgente encore est cette élaboration, lorsqu'elle a pour objet l'Evangile. Plus le christianisme est large et fécond, plus il s'est pénétré, dans le cours des temps, d'influences diverses ; plus il devient nécessaire d'en bien exprimer l'idée, pour obtenir l'intelligence de l'ensemble et des détails. Les opinions que nous en avons sont souvent incohérentes et même contradictoires. Il faut donc élaguer ce qui est étranger ; il faut mieux ordonner ce qui reste ; il faut tirer de cette masse informe un tout harmonique et bien lié : et loin de nuire à la force des convictions, ce travail, s'il est

[1] La foi ne saurait dépendre de la preuve historique et dogmatique : dans ce sens je m'associe de tout cœur aux remarques présentées par M. P. Lobstein dans son étude : *Der evangel. Heilsglaube an die Auferstehung Jesu-Christi.* (*Zeitschrift. f. Theol. u. Kirche*, 1892. 4e cah., p. 358 et suiv.) Seul ce principe maintient l'autonomie du croyant, son indépendance des thèses toujours incertaines de la critique ; quoique la piété à son tour, ainsi que je le montrerai, aspire à se rendre compte d'elle-même en se légitimant par la recherche scientifique et par le travail de la raison.

sagement conduit, les rendra d'autant plus fermes en donnant la vue nette des différences, en faisant mieux distinguer l'essentiel de l'accessoire et en dégageant le fondement immuable de la foi.

Il y a donc une science de l'Evangile, dont la tâche est de changer nos opinions religieuses chancelantes et mal assises en notions claires et bien déduites. Ici, cependant, il importe d'écarter dès l'abord un malentendu. La science en général, entend-on répéter, procède par voie de preuves rationnelles. Elle n'admet que ce qui est logiquement établi, ce que chaque homme peut accepter et comprendre. La théologie ou théorie de la religion chrétienne, au contraire, n'a d'autre méthode que celle de l'autorité. Elle part de certains principes révélés étrangers ou contraires à la raison, qu'il faut recevoir les yeux fermés, sous peine de sortir des limites du christianisme.

Rien de plus inexact, à mon sens, que cette manière de poser le problème, quoiqu'elle ait été souvent celle des théologiens. Assurément, l'Evangile est une puissance qui, transformant la vie, ouvre à l'homme des horizons nouveaux ; mais si Christ veut être obéi, ce n'est pas une soumission aveugle qu'il réclame. Son pouvoir se légitime par l'influence bienfaisante qu'il exerce, et quiconque a senti dans son cœur la force et la paix de l'Evangile n'a pas à demander pourquoi il adore en Jésus son Sauveur. Au point de vue chrétien, il y a sans doute opposition radicale entre le croyant et l'incrédule : on ne peut servir deux maîtres ; il ne saurait y avoir de milieu entre la vie et la mort. Mais, à la réserve de ce fait, le mode d'argumentation du chrétien et de celui qui ne l'est pas n'en demeure pas moins le même. Pour l'un comme pour l'autre, il n'y a de science que celle qui se fonde sur l'expérience des faits : faits intérieurs, qu'on constate en se repliant sur soi-même ; faits extérieurs, qu'on admet sur l'autorité de témoins dignes de créance ou qu'on connaît pour les avoir observés. Que parle-t-on de méthodes opposées, d'anti-

thèse irréductible entre l'autorité et la raison ? La raison est-elle autre chose qu'un instrument ? A-t-elle jamais créé les matériaux qu'elle utilise ? Pour raisonner, il faut un objet qu'on puisse saisir dans l'engrenage d'une argumentation : or, cet objet, c'est, je le répète, l'observation qui nous le donne. En réalité, la science ne connaît d'autre autorité que celle des faits : seulement, ces faits qu'elle interprète étant complexes et variés, le raisonnement vient à son aide ou se met à son service, pour dégager de chaque groupe l'idée commune et pour comparer entre elles ces notions, jusqu'à obtenir des types généraux qui permettent d'embrasser l'ensemble des phénomènes.

Telles étant les conditions d'existence et de développement de toute science digne de ce nom, qui empêche, je le demande, d'appliquer cette méthode à l'étude de l'Evangile ? Le christianisme n'ouvre-t-il pas à qui le considère une riche et substantielle moisson : faits historiques soumis aux procédés d'investigation de l'histoire ; expériences psychologiques se rattachant à l'action régénératrice exercée sur la vie humaine par Jésus-Christ ? Voilà certes des réalités d'ordres divers dont le simple énoncé montre l'importance et qui posent à l'intelligence les problèmes les plus palpitants qu'elle puisse concevoir. Il est vrai qu'on n'en peut aborder l'analyse qu'à la condition de les connaître. Comment l'inconverti décrirait-il le changement opéré dans une âme par l'Evangile ? comment pénétrerait-il les profondeurs de la personnalité rédemptrice du Sauveur ? Aussi le croyant sera-t-il, — quoi qu'on en ait dit, — à aptitudes égales, dans la meilleure situation possible pour fournir l'explication du christianisme : de même que la vue comparative des œuvres d'art est le fondement de toute théorie esthétique, ou l'observation des forces physiques le point de départ nécessaire des sciences qui ont la nature pour objet. Dans tout cela, il n'y a rien qui fasse à la théologie une position privilégiée ou qui soit de nature à la mettre en discrédit. La seule autorité dont elle

se prévale est celle de l'expérience ; elle ne réclame d'autre faveur que le bénéfice du droit commun.

Mais comment grouper les faits complexes dont la science chrétienne a la tâche de rendre compte ? Sans entrer dans la discussion d'un programme encyclopédique, je suppose un homme qui a fait l'expérience du christianisme. A ses yeux, c'est là qu'est la vérité divine ; seulement, cet Evangile du salut, il ne l'a pas saisi dans toute son étendue ; il éprouve le besoin de mieux comprendre les principes de sa foi. Par quel côté prendra-t-il ce travail d'élaboration de ses idées ? Tout d'abord il devra, me paraît-il, chercher à savoir au juste ce qu'a été la personne historique du Sauveur du monde. Christ ayant vécu bien loin dans le passé, l'étude de ce qu'il a dit et de ce qu'il a fait est, à vrai dire, la condition préalable d'une connaissance exacte de la religion chrétienne ; aussi toute instruction catéchétique supérieure ou élémentaire devrait-elle entrer en matière par l'exposé rapide de la vie et de l'enseignement du Seigneur.

Analyse historique de la personne et de l'œuvre de Jésus-Christ ; tel sera aussi le point de départ de notre étude. Je dis : la personne et l'œuvre de Jésus-Christ ; car ces deux sujets ne peuvent se séparer. Jésus est venu dans le monde pour se donner aux pécheurs : c'est son œuvre. Mais ce que Christ donne aux pécheurs, ce n'est pas seulement son exemple ou son enseignement, c'est sa personne vivante, dont la communion est une source de vie : il s'est livré lui-même pour le salut de l'humanité. C'est assez dire que nous ne saurions nous en tenir à la sèche énumération des actes de son ministère. Ce dont nous avons besoin, ce n'est pas de savoir combien de discours Jésus a prononcés ou quelle somme de miracles il a accomplis sur la terre ; ce qui nous importe avant tout, c'est d'entrer en contact spirituel avec lui, c'est de le contempler à travers les siècles, c'est de le voir, lui, le Sauveur des hommes, tel qu'il s'est manifesté dans le cercle intime des premiers croyants.

Or, comme Jésus n'a rien écrit, il ne nous est connu que par le témoignage de ses apôtres. Que ceux-ci racontent sa vie, qu'ils cherchent à reproduire son enseignement ou qu'ils en développent les conséquences, c'est toujours Jésus qu'ils donnent au monde : voilà ce qu'ils sont unanimes à affirmer. « Que toute la maison d'Israël, s'écrie saint Pierre, sache certainement que Dieu a fait Seigneur et Christ ce Jésus que vous avez crucifié. » (Act. II, 36.) « Jésus est la pierre que vous avez rejetée en bâtissant, et qui est devenue la principale de l'angle. Il n'y a de salut en aucun autre ; car il n'y a sous le ciel aucun autre nom donné aux hommes, par lequel il nous faille être sauvés. » (Act. IV, 11, 12.) « Je n'ai voulu savoir autre chose parmi vous que Jésus-Christ, et Jésus-Christ crucifié, » écrit à son tour saint Paul à l'Eglise de Corinthe.... « Car nul ne peut poser d'autre fondement que celui qui est posé, Jésus-Christ. » (1 Cor. II, 2 ; III, 11.) Et l'apôtre Jean, debout encore au déclin de l'âge apostolique, adresse aux chrétiens de son temps cette magistrale parole : « Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et ce que nos mains ont touché de la Parole de vie, — la vie a été manifestée, et nous l'avons vue, et nous lui rendons témoignage, et nous vous annonçons la vie éternelle, qui était auprès du Père et qui nous a été manifestée, — ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons, afin que vous aussi vous soyez en communion avec nous.... Et nous écrivons ces choses, afin que notre joie soit parfaite. » (1 Jean I, 1-4.)

Jésus remplissant donc, à lui seul, les écrits apostoliques, nous désignons sous le nom, — d'ailleurs fort discuté et dont nous aurons à justifier le sens, — de *Théologie du Nouveau Testament* cette première partie qui est le fondement indispensable de notre étude [1]. Il ne suffit pas, cependant, de fixer

[1] Quant à l'Ancien Testament, il me semble n'avoir qu'une valeur subordonnée pour la systématisation de la vérité évangélique. Nous ne sommes pas juifs, mais chrétiens,

scientifiquement le portrait historique du Sauveur. Ce Jésus que nous présente la Bible n'est pour nous le rédempteur que parce qu'il a changé notre vie : d'où vient l'obligation, qui s'impose à la science chrétienne, de déterminer, si possible, cette action. Bien plus, deux courants parallèles se dessinent dans l'œuvre régénératrice de l'Evangile. Christ marque de son sceau les pensées de ceux qui le servent, et il subjugue leurs volontés. Il s'empare des volontés en les arrachant au péché pour imprimer à la conduite une direction nouvelle ; il change les pensées, parce qu'il nous fait juger de toutes choses au point de vue de Dieu. Or, Christ transformant ainsi les pensées, c'est la *vérité ;* Christ régénérant les volontés par la pratique du bien, c'est la *vie ;* et c'est parce qu'il est à la fois la vérité et la vie qu'il se présente à nous comme le seul chemin qui nous conduise à Dieu. (Jean XIV, 6.)

L'Eglise a travaillé, dès ses origines, à se rendre compte de cette double influence exercée par le Sauveur, et elle l'a fait soit en précisant les vérités, soit en établissant les préceptes de conduite qu'implique la profession de l'Evangile. La vérité chrétienne ainsi formulée, c'est le dogme, la *dogmatique* étant l'étude de cette vérité. Les préceptes de conduite que nous impose notre foi en Jésus-Christ constituent

et Christ seul est le fondement de notre foi, comme il est la source de notre vie. Il est vrai que Jésus est né dans le sein du peuple élu, où son avènement avait été préparé par la révélation d'une longue série de siècles. (Comp. Jean IV, 22 ; Gal. III, 16.) Aussi traiterons-nous souvent des rapports de l'Evangile avec la religion israélite ; mais ces relations, quelque incontestables qu'elles soient, ne nous intéressant que dans la mesure où elles sont reconnues et établies par Jésus et les apôtres, nous n'avons pas à les fonder sur une étude directe des écrits sacrés des Hébreux. Soit au point de vue historique du développement du règne de Dieu, soit au point de vue pratique de l'édification qu'il nous procure, ce recueil a certes une importance qu'on ne saurait assez reconnaître : il est impossible de comprendre le Nouveau Testament sans se nourrir de l'Ancien. Cependant, je le répète, le canon israélite n'est point une source directe de vérité pour la science chrétienne, quoique la suite de notre étude doive nous amener à plus d'une reprise à établir le rôle de la religion légale dans l'ensemble des dispensations du salut.

d'autre part la *morale* évangélique : si donc la dogmatique est la systématisation de la vérité chrétienne, la morale est la science de la vie nouvelle qui découle de la communion du Sauveur. Je reviendrai dans la suite sur la détermination de ces deux disciplines et des termes par lesquels on les désigne ; qu'il me suffise de marquer ici le rapport organique qui relie entre eux ces divers éléments de mon travail. Partant du fait historique de la venue au monde de Jésus-Christ, pour en considérer l'influence dans les deux sphères concentriques de la pensée et de l'action, de la vérité et de la vie, j'établis donc comme suit les trois termes de la série :

PREMIÈRE PARTIE : JÉSUS-CHRIST (*Le fondement historique,* ou *Théologie du Nouveau Testament*). — SECONDE PARTIE : JÉSUS-CHRIST, LA VÉRITÉ (*La formule dogmatique,* ou *Dogmatique chrétienne*). — TROISIÈME PARTIE : JÉSUS-CHRIST, LA VIE (*Les conséquences pratiques,* ou *Morale chrétienne*)[1].

Une remarque encore sur le caractère et le but de cette étude. J'ai déjà rappelé que la science évangélique suppose la foi, comme l'esthétique la connaissance des objets d'art : c'est là, je pense, un principe de bon sens élémentaire. La conclusion semble être que ce travail ne s'adresse qu'à des chrétiens, puisque eux seuls s'intéressent d'une manière complète à ces questions et sont à même de les bien comprendre. Cependant il arrive souvent que des inconvertis se tiennent à distance, retenus par des obstacles d'ordre intellectuel. Veuille le Seigneur que ces volumes contribuent, dans leur imperfection, à écarter quelqu'un des malentendus qui se dressent ainsi sur la voie royale de l'Evangile. Certes je ne prétends pas plaider en faveur du christianisme ; j'estime même que l'apologétique, en tant que science distincte, est irréalisable de nos jours. La religion de Jésus est attaquée partout, histoire, dogme, morale : aussi la théologie entière doit-elle

[1] Ces trois ouvrages formeront en tout six volumes pareils à celui-ci, qui paraîtront, si Dieu me prête vie, chacun à un an environ d'intervalle.

faire front pour défendre la vérité. Non qu'il faille supposer que celle-ci s'abaissera jamais à demander grâce, en se courbant en terre pour exciter la pitié. Cette posture de suppliant ne convient qu'aux esclaves, et l'Evangile est le message d'un roi. Qu'il marche la tête haute, sans arrogance, mais sans honte et sans frayeur. Qu'il se dépouille des ornements puérils dont on l'a trop souvent recouvert pour le mettre au goût du siècle, mais qui n'ont fait qu'entraver sa marche et voiler sa divine majesté. Qu'il s'avance dans sa simplicité royale ; et, s'il se montre tel qu'il est, il n'aura qu'à paraître pour commander les égards et le respect, sinon toujours l'obéissance. On peut le haïr, parce qu'il condamne le péché de l'homme ; mais nul n'a le droit de le traiter avec indifférence ou avec dédain. Il est trop grand pour être autre chose que notre adversaire ou notre maître. Il peut repousser, d'un geste de roi, ceux qui refusent de se soumettre ; mais il ne saurait condescendre à se glisser dans l'ombre, pour se justifier timidement comme un malfaiteur. Aussi se passe-t-il fort bien de nos apologies, et c'est lui faire injure que de prétendre être son avocat. Le seul rôle, plus modeste, qui convienne au théologien est celui d'un guide fidèle, qui prend par la main ceux que des malentendus divers retiennent loin de Jésus-Christ et qui les invite à s'approcher pour le connaître. Puisse cette étude dissiper quelques-uns de ces préjugés qui aveuglent et qui rebutent de nos jours tant d'hommes sincères ; puisse-t-elle affermir aussi, si même elle heurte telle des idées reçues, ceux qui saluent en Jésus leur maître, parce qu'ils l'adorent comme leur divin libérateur.

THÉOLOGIE
DU NOUVEAU TESTAMENT

Si l'on s'en tenait à l'étymologie du mot, la théologie serait « la science de Dieu, » de même que la minéralogie est l'étude des minéraux ou la biologie la théorie des êtres vivants. Il est vrai que cette expression « science de Dieu » semble étrange, mal choisie, irrévérencieuse même. Quoi donc ! Dieu peut-il être décomposé ? Prétendrez-vous le ramener à ses éléments premiers, le disséquer comme un organisme animal ou comme une plante ? Non certes, puisqu'il est l'Eternel, l'Infini, qui échappe à nos procédés d'analyse, qui déborde nos conceptions et que nos recherches les plus hardies ne sauraient atteindre. Mais l'Evangile nous enseigne que cet être incommensurable s'est rapproché de nous en Jésus-Christ, que, si nous ne pouvons savoir ce qu'il est en soi, nous constatons du moins son action sur notre vie, que nous le connaissons dans ses rapports avec nous. Ainsi circonscrite dans le champ de ses investigations, la théologie est l'étude scientifique des relations de l'homme avec Dieu, telles qu'elles sont déterminées par Jésus-Christ, le Sauveur du monde.

Cependant il faut préciser encore cette formule, car les relations de l'homme avec Dieu sont un fait complexe, qui touche à tout dans la vie de l'humanité. Pour les bien com-

prendre, il importe donc d'expliquer préalablement ce qu'est le Dieu de l'Evangile et avec quels caractères il se présente à nous : c'est là la théologie, ou doctrine de Dieu, au sens spécial du terme. Mais le Dieu de l'Evangile ne nous étant connu que dans ses rapports avec nous, nous ne saurions en rester à cette idée, puisqu'on ne peut montrer ce qu'est Dieu sans rechercher ce qu'est l'homme, sans établir comment Dieu est intervenu dans notre vie, quel était l'abîme de misère duquel il nous a tirés, quelles conditions il a posées à notre salut et quels privilèges il accorde à ceux qui s'y soumettent. Voilà l'indication rapide des problèmes dont l'examen incombe à la théologie, si l'on prend ce mot non plus dans la signification restreinte que j'indiquais tout à l'heure, mais dans l'acception générale d'une étude des rapports de Dieu et de l'homme en Jésus-Christ.

A l'époque actuelle, après dix-huit siècles d'extension du christianisme et avec les progrès merveilleux réalisés par la science, un tel travail implique la recherche de questions nombreuses et variées, qui ne peuvent être élucidées sans une grande somme de patience et de labeur. Histoire, philologie, archéologie, critique, efforts de systématisation, morale, théorie de l'Eglise et de ses fonctions diverses, toutes ces disciplines sont aujourd'hui nécessaires à l'intelligence du fait chrétien. Mais il n'en était pas de même dans la période des origines. Les apôtres de Jésus-Christ ne furent pas des savants et n'avaient nul besoin de l'être. Ce qu'ils prêchaient au monde, c'était sans doute l'union de Dieu et de l'homme en Jésus-Christ ; mais la philosophie et l'érudition eussent été sans utilité pour le succès d'un tel message : il ne leur fallait que rendre témoignage au Sauveur qui les avait choisis. Dans la personne de son Fils, Dieu nous a manifesté son amour ; par Jésus-Christ, il nous rend capables de nous consacrer en retour à son service. « Nous l'aimons, parce qu'il nous a aimés le premier : » (1 Jean IV, 19) cette parole si riche exprime toute la théologie des apôtres, c'est-à-dire leur

conception des rapports de l'homme et de Dieu. « Nous l'aimons, » c'est la morale, le principe des devoirs de l'homme ; « parce qu'il nous a aimés le premier, » c'est la religion, la manière dont on saisit les relations de la créature et du Créateur au point de vue de l'Evangile. Le Dieu qui se révèle à nous en Jésus-Christ étant amour, l'amour doit être le mobile de notre conduite : l'enseignement apostolique tout entier se ramène à cette double thèse, qui est à la fois la substance de la morale et de la religion.

Aussi sommes-nous en mesure de comprendre maintenant ce qu'est la discipline qui doit faire l'objet de notre étude. La théologie biblique en général étant, comme son nom l'indique, la théologie dans les limites de la Bible, la théologie du Nouveau Testament sera, d'une manière plus spéciale, la théologie dans les limites du Nouveau Testament. Seulement cette théologie-là diffère à beaucoup d'égards de ce qu'on entend par ce mot à notre époque. La théologie des écrivains sacrés — si tant est qu'on puisse employer cette expression — ne comprenant rien de plus que leurs principes de religion et de morale, la théologie du Nouveau Testament sera l'étude scientifique des idées religieuses et morales contenues dans le Nouveau Testament [1].

Mais de quelle nature doit être cette recherche? Je rappelle

[1] On a contesté la propriété du mot de théologie biblique dans le sens indiqué, mais sans qu'il soit facile de trouver une expression plus exacte. Voir entre autres travaux sur ce sujet : Schmid, *Ueber das Interesse und den Stand der biblischen Theologie des Neuen Testaments in unserer Zeit* (*Tübinger Zeitschrift für Theologie*, 1838, 4e cah.) ; Schenkel, *Die Aufgabe der biblischen Theologie in dem gegenwärtigen Entwickelungsstadium der theologischen Wissenschaft* (*Theol. Studien und Kritiken*, 1852, 1er cah.) ; Nitzsch, Art. *Biblische Theologie* (1re édit. de l'*Encyclopédie* de Herzog, II, p. 219 et suiv.) ; Kähler, Art. *Biblische Theologie* (2e édit. de la même *Encyclopédie*, II, p. 450 et suiv.) ; Sabatier, Art. *Théologie du Nouveau Testament* (*Encyclopédie* de Lichtenberger, XII, 76-78). Comp. les définitions données dans les ouvrages suivants, que j'indique en tête de cette Introduction, parce qu'ils ont été utilisés dans tout le cours de cette étude : de Wette, *Biblische Dogmatik* (3e édit., 1831) ; Schmid, *Biblische Theologie des Neuen Testaments* (publiée par Weizsäcker après la mort de l'auteur ; je cite d'après la 2e édit., 1859) ; Ferd.-Christ. Baur, *Vorlesungen über Neutestamentliche Theologie* (publiée en 1864, après

que la science n'est autre chose que la constatation et le groupement des faits. Ici, cependant, il ne s'agit pas de faits qu'on puisse connaître en se repliant sur soi-même, puisque ce n'est assurément pas par cette méthode que nous saurons ce que les premiers prédicateurs de l'Evangile ont enseigné. La théologie du Nouveau Testament, au contraire, a pour objet certains faits extérieurs, non des réalités matérielles et toujours égales à elles-mêmes, mais des manifestations dont la trace profonde sillonne le champ de l'humanité, autrement dit, un ensemble de phénomènes historiques.

Nous déterminerons donc la science qui nous occupe, en disant qu'elle est *l'histoire des idées religieuses et morales contenues dans les écrits de la nouvelle Alliance*[1]. Mais qui dit histoire suppose développement ; y a-t-il eu progrès dans la pensée des auteurs bibliques ? On comprend que la question ne puisse être tranchée d'avance ; c'est à l'examen des faits qu'il appartient d'y répondre, quoique la remarque suivante soit en place dès le début. Un seul coup d'œil sur le Nouveau Testament suffit pour montrer la variété des écrits qu'il renferme. Non seulement ces ouvrages appartiennent à

la mort de l'auteur) ; Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*, en 2 vol. (je cite d'après la 3e édit., 1864) ; van Oosterzee, *Die Theologie des Neuen Testaments* (1869) ; Immer, *Theologie des Neuen Testaments* (1877) ; B. Weiss, *Lehrbuch der Biblischen Theologie des Neuen Testaments* (je cite d'après la 3e édit., 1880) ; W. Beyschlag, *Neutestamentliche Theologie*, en 2 vol. (Halle, 1891-1892.) Quant aux monographies, elles seront indiquées à mesure que viendront les sujets spéciaux auxquels elles se rapportent.

[1] Voici le texte de quelques autres définitions. La théologie du Nouveau Testament est « l'exposé historico-génétique du christianisme contenu dans les écrits de la nouvelle Alliance. » (Schmid, p. 3.) Ou bien encore, elle est « l'exposé du développement de la révélation divine d'après les documents sacrés du Nouveau Testament. » (Nitzsch, p. 220.) Ou bien encore, « l'exposé scientifique des représentations et doctrines religieuses contenues dans le Nouveau Testament. » (Weiss, p. 1.) Voir enfin Reuss, qui oppose à la théologie scolastique, expression des convictions particulières de chacun, la théologie biblique, dont le seul but est de faire connaître le contenu de la Bible. « La théologie biblique, conclut-il, est donc une science essentiellement historique. Elle ne démontre pas, elle raconte. Elle est le premier chapitre d'une histoire du dogme chrétien. » (I, p. 9-11.)

des genres littéraires assez divers, biographie, histoire, lettres privées ou publiques, mais ils émanent d'auteurs qui, bien que disciples de Jésus-Christ, se distinguent les uns des autres par leur éducation première autant que par leur tempérament religieux et intellectuel. Sans donc préjuger l'influence que ces facteurs peuvent avoir exercée sur le christianisme des premiers disciples, on n'en a pas moins le droit et le devoir d'en tenir compte dans la méthode d'exposition. Si le Nouveau Testament n'était l'œuvre que d'un auteur, la critique serait autorisée à n'y chercher qu'un seul système. Mais étant donnés le nombre et les diversités d'aptitudes des écrivains bibliques, il ne sera que juste de les traiter chacun à part : de là les deux principes suivants, que je pose, — sans les développer, — en tête de cette étude.

1° *Les écrits du Nouveau Testament émanant de plusieurs auteurs, la théologie biblique est tenue d'étudier séparément la conception religieuse de chacun d'eux.* Lorsqu'on aura, par exemple, à élucider quelque point de l'enseignement de Paul, il faudra se garder de faire intervenir des textes de Pierre ou de Jacques, méthode irrégulière au premier chef et qui ne manquerait pas de tout confondre. Et non seulement l'historien devra considérer à part chaque type de doctrine, mais il s'efforcera d'en saisir, si possible, la physionomie et l'originalité, ce qui nous conduit à la seconde règle.

2° *La théologie du Nouveau Testament détermine, autant qu'elle le peut, l'idée centrale de la conception religieuse dont elle s'occupe, principe organique autour duquel se dérouleront les diverses parties du système, chacune selon ses caractères et sa valeur.* Il n'est pas opportun d'appliquer, par exemple, à toutes les variétés de l'enseignement biblique les cadres uniformes qu'affectionnait l'ancienne dogmatique (doctrine de Dieu, doctrine de l'homme, doctrine du salut). Pour l'une, peut-être conviendra-t-il de commencer par la doctrine de Dieu ; pour l'autre, par la doctrine de l'homme, et même par la doctrine de l'homme considérée sous un cer-

tain aspect. Le tout est de rechercher l'idée génératrice de chacune de ces conceptions évangéliques, et de lui donner dans l'exposé du système la place qu'elle a occupée, autant qu'on peut le dire, dans la pensée de l'auteur. J'ajoute que, si cette intuition centrale est peu marquée, comme c'est le cas dans tel type secondaire, il ne faut pas la préciser plus que ne le comportent les textes. Reproduire le fait avec exactitude et dans sa réalité, tel est le devoir de la critique, méthode dont la légitimité s'impose à quiconque a compris ce qu'est l'histoire avec ses exigences et ses besoins.

Jusqu'à nos jours cependant, ces principes n'avaient guère été mis sérieusement en pratique. Avant le seizième siècle, il ne pouvait en être question, la théologie biblique étant une science exclusivement protestante [1]. Pourquoi le catholicisme exposerait-il à part les enseignements de l'Ecriture, puisque la doctrine des apôtres n'est, à ses yeux, que le premier anneau de la chaîne ininterrompue de la tradition ? Mais les Eglises issues de la Réforme se sont fondées sur le recueil sacré pour battre en brèche l'édifice de la théologie romaine ; d'autant plus nécessaire était-il de mettre en lumière l'enseignement évangélique dans toute sa pureté. Telle fut pourtant la force du préjugé, que la science protestante subordonna longtemps l'étude de l'Ecriture aux exigences de la dogmatique officielle ; même lorsqu'on formait des recueils de textes bibliques, ces *dicta probantia,* comme le nom le montre, n'étaient là que pour corroborer le dogme régnant. A vrai dire, on admettait si bien l'identité de l'enseignement des apôtres et de celui de l'Eglise, qu'il ne fallut rien moins que la critique dissolvante de la fin du dix-huitième siècle pour troubler cette quiétude en révélant le sérieux du désaccord. Qu'il me suffise de rappeler le nom de Semler (1725-1791) et

[1] Pour l'esquisse du développement de cette discipline, je renvoie le lecteur à quelques-uns des articles et travaux déjà cités, notamment : Schmid (*Tüb. Zeitschrift f. Theol. 1838*) ; Nitzsch, Kähler et Sabatier (*Encyclopédies* de Herzog et de Lichtenberger). Voir aussi les *Manuels de théologie biblique* de Baur (p. 1-38), d'Immer (p. 1-14), de Weiss (p. 16-30) et de Beyschlag. (I, p. 11-25).

la dissertation de J.-Ph. Gabler [1], qui fit grand bruit à son époque. Ce discours académique établit pour la première fois avec clarté la distinction de la théologie biblique et de la dogmatique, la tâche de la première n'étant pas de travailler pour ou contre la doctrine de l'Eglise, mais d'exposer les enseignements de l'Ecriture dans leur variété. Cependant cette conception lumineuse eut grand'peine à se frayer sa voie ; preuve en soit encore la *Dogmatique biblique* de de Wette, dont le titre [2] a déjà le tort de rappeler la confusion des deux sciences, et dans le corps de laquelle cet inconvénient n'est qu'en partie évité. Il est vrai que l'auteur sépare la doctrine de Jésus de celle des apôtres ; mais outre qu'il présente celle-ci tout en un bloc, effaçant les individualités si marquées des premiers prédicateurs de l'Evangile, il maintient dans chacune de ses deux subdivisions les mêmes catégories dogmatiques (doctrine de la révélation, doctrine de Dieu, doctrine des anges et des démons, doctrine de l'homme, doctrine du salut), dont la suite monotone n'est guère de nature à faire ressortir la physionomie des systèmes qu'il essaie de distinguer.

Un progrès considérable est réalisé par Neander [3]. Avec son sens historique profond, ce théologien saisit fortement l'originalité des apôtres ; aussi donne-t-il trois types paral-

[1] *De justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae*, 1787.

[2] Il n'en est pas moins admis par quelques savants de nos jours, Hagenbach, par exemple (*Encyclopädie und Methodologie der theologischen Wissenschaften*, 6e édit., 1861, p. 198). Mais outre que cette désignation de *dogmatique biblique* semble exclure les idées morales de la Bible, elle présente les enseignements scripturaires sous un faux jour. Car on ne saurait trop le dire : l'Ecriture ne contient pas de dogme au sens ordinaire de ce mot. Le dogme est la formule ecclésiastique et scientifique de la vérité chrétienne ; aussi vaut-il mieux ne pas parler non plus de dogmatique biblique, pour éviter toute confusion. Somme toute, le terme généralement reçu de théologie biblique, sans être à l'abri de tout reproche, me semble préférable, parce qu'il est plus général. J'ajoute que Hagenbach, pour ce qui le concerne, choisirait plutôt l'expression de Beck : « Biblische Lehrwissenschaft, » qui signifie, traduite littéralement en français, « science de la doctrine biblique. »

[3] *Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel.* (1832, 4e édit., 1847.) Traduction française de Fontanès : *Histoire de l'établissement et de la direction de l'Eglise chrétienne par les apôtres.* (1re édit., 1836 ; 2e édit., 1878.)

lèles : ceux de Paul, de Jacques et de Jean, dont l'exposé montre l'union fondamentale en même temps que la merveilleuse souplesse de l'Evangile. Si la vérité chrétienne est une, les conceptions que les auteurs sacrés s'en forment la mettent à la portée des esprits les plus divers. D'ailleurs Neander n'impose pas à ces trois enseignements le même ordre dogmatique. Il cherche, avec une pénétration singulière, le point de départ de la doctrine de Paul dans la double idée de la justice et de la loi, et la thèse centrale de la théologie de Jean dans la notion de la communion de Christ et de la vie divine. Ces innovations étaient si lumineuses que Neander reste dans ce domaine un maître, un chef d'école ; — quoique le principe des individualités qu'il a mis en lumière ne puisse tout expliquer. Que sont, en effet, les hommes de génie qui surgissent dans les périodes créatrices de l'histoire ? D'où viennent-ils, et comment rendre compte de leur action ? Leur originalité les isole-t-elle du milieu social qui les entoure ? Demeurent-ils sans relation organique avec le passé ? Non certes, puisque c'est leur époque qui les a produits aussi bien qu'ils agissent sur elle, et que, s'ils marquent de leur sillon de feu la vie des peuples, c'est parce qu'ils expriment mieux que d'autres les pensées et les aspirations de tous. A la théorie individualiste de l'histoire s'ajoute comme correctif et contrepoids nécessaire la conception des influences collectives et de la loi générale du développement.

Ce côté du problème a été mis au jour avec éclat, quoique d'une manière fort exclusive, par l'école de Tubingue. En 1831 déjà, Baur, le chef de ce mouvement critique, signalait une opposition profonde qui aurait déchiré la communauté primitive ; Pierre et les apôtres de Jérusalem enchaînant l'Evangile à la loi et faisant de la circoncision la condition d'entrée dans l'Eglise, tandis que Paul proclame hardiment l'abolition du judaïsme et le caractère universel de la religion du salut. Violent et implacable au début, l'antagonisme se serait cependant adouci par degrés, jusqu'à aboutir à une série de conces-

sions d'où sortit l'idée catholique du christianisme. Les écrits du Nouveau Testament, tous inauthentiques sauf l'Apocalypse et les grandes épîtres de Paul, seraient les témoins des phases successives de la lutte et des progrès réalisés en vue de l'union.

On comprend quel bouleversement cette critique de tendance, — ainsi que Baur l'appelle, — dut apporter dans le champ de la théologie biblique. Les anciens cadres étaient brisés, les opinions traditionnelles écartées avec violence, presque tous les livres de la collection canonique mis en question. De nos jours encore, bien que le système historique de Baur ne soit plus guère maintenu [1], l'impulsion donnée par ce puissant remueur d'idées n'en demeure pas moins féconde : ce qui reste de ces recherches si menaçantes à l'origine, c'est, outre l'érudition prodigieuse qui s'y est déployée et dont les résultats ne sauraient être perdus, l'affirmation très juste, à mon avis, d'un antagonisme de tendance dont l'étude seule donne la clef du développement de l'Eglise apostolique.

Quelle est, à la suite de ces remarquables travaux, la situation faite à la théologie du Nouveau Testament à notre époque ? Si l'on compare entre eux les ouvrages les plus marquants, deux conceptions divergentes s'en dégagent, les uns considérant la discipline qui nous occupe comme ayant à faire exclusivement l'analyse des idées, tandis que d'autres lui assignent pour tâche d'unir, si possible, l'étude des idées à celle

[1] D'entre ceux qui le représentent le plus fidèlement, je citerai les noms de MM. Hilgenfeld, Holsten, en français A. Stap (*Etudes historiques et critiques sur les origines du christianisme*, 3e édit., 1891), quoique les théories diverses de ces savants, mises en regard de celle de Baur, présentent de notables différences. Voici, par exemple, l'hypothèse qu'indique M. Holsten dans son opuscule *Die drei ursprünglichen noch ungeschriebenen Evangelien. Zur synoptischen Frage.* (1883) D'après cet exposé, Pierre aurait eu primitivement le même point de vue que Paul, avec cette réserve qu'il n'en aurait pas tiré les conséquences. Plus tard, vers l'an 50, alors que le paulinisme s'était pleinement dévoilé, l'Eglise de Jérusalem, sous l'impulsion de Jacques, aurait pris une direction judaïsante qui aurait refoulé l'influence de Paul et obligé Pierre lui-même à se soumettre. Les évangiles primitifs non écrits auxquels fait allusion le titre de cet ouvrage, et dont nos évangiles actuels ne seraient que le remaniement, auraient reflété ces phases diverses par lesquelles passa, dans l'Eglise primitive, la conception de l'œuvre et de la personne du Sauveur.

des faits. Dans le premier cas, on s'en tient à l'enseignement de Jésus et des apôtres ; dans le second, on ouvre l'exposé didactique par une esquisse rapide de la vie du Sauveur et de l'histoire de la formation de l'Eglise. Telles sont ces théories rivales, qui s'écartent assez l'une de l'autre pour qu'il vaille la peine d'en discuter les caractères respectifs.

I. Le point de vue qu'on pourrait appeler idéaliste, parce qu'il isole le fait de l'idée, a été représenté par des théologiens de premier ordre : qu'il me suffise de signaler deux ouvrages également distingués, quoique très différents de résultats et de tendances, les manuels de théologie biblique de Baur et de B. Weiss. D'après Baur, la théologie du Nouveau Testament a pour seul but d'exposer, dans leur développement historique, les conceptions doctrinales des premiers prédicateurs de l'Evangile [1]. Quant à M. Weiss, après s'être demandé s'il convient de placer en tête de son étude une esquisse même sommaire de la vie de Jésus, il repousse cette manière de voir pour des raisons qui méritent d'être serrées de près [2].

1° La théologie du Nouveau Testament, dit-il d'abord, est une science historique descriptive, qui n'a pas à s'occuper de l'origine des documents. Les écrits bibliques sont là ; elle les prend tels qu'ils lui sont donnés, pour en dégager l'idée. L'étude de la vie de Jésus, au contraire, doit se fonder sur un examen critique des sources qui en établisse le degré de crédibilité. Au point de vue de la méthode déjà, il convient de distinguer les deux sciences.

2° A cette remarque de forme s'ajoute un argument de fond qui fait pénétrer dans le vif de la question discutée. Le Nouveau Testament est la collection des écrits des apôtres, si l'on donne à ce dernier mot le sens extensif qu'il reçoit à plusieurs reprises dans le langage biblique. Or, déclare M. Weiss,

[1] *Neutest. Theol.*, p. 28-31.

[2] *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, p. 7, 31-38. Comp. *Das Leben Jesu* du même auteur (1882), I, p. 10 et suiv.

le point de départ nécessaire de leur enseignement, ce n'est pas la vie de Jésus en elle-même, mais c'est le ministère du Sauveur tel qu'ils l'ont compris au début de leur activité. Pour saisir les différents types de doctrine apostolique, l'historien n'a donc pas à s'occuper de ce que Jésus a été de fait, mais seulement de ce que les premiers chrétiens ont pensé de sa personne. Une étude critique de la vie du Christ, mise en tête d'un ouvrage de théologie biblique, risquerait fort d'en fausser la base et de compromettre la suite du développement. Ce serait substituer notre idée du Sauveur à celle de ses apôtres ; or, il est manifeste que les deux conceptions diffèrent à beaucoup d'égards. Dans un sens, il est vrai, les matériaux mis à la portée de l'Eglise primitive étaient incomparablement plus riches que ceux dont nous disposons ; car nos quatre évangiles ne nous donnent, de leur propre aveu, qu'une partie de l'activité du maître. (Jean XXI, 25.) Mais l'infériorité de notre position actuelle est compensée par des avantages dont on ne saurait méconnaître la valeur. Non seulement, à la distance de dix-huit siècles, nous sommes mieux en mesure d'embrasser la perspective, mais nous possédons en outre — ce que n'avaient pas les premiers disciples — l'ensemble du recueil canonique, cette collection dont presque chaque écrit marque un degré de plus dans l'intelligence de l'œuvre et de la personne du Sauveur. Moins abondante en détails, notre connaissance du Christ est plus profonde que ne l'était celle de la première génération chrétienne. D'autant plus nécessaire est-il de distinguer ces deux conceptions l'une de l'autre, et de ne pas donner un faux jour à l'exposé de l'enseignement apostolique, en plaçant à l'origine une vue de Jésus qui ne se forma, dans toute son ampleur, qu'au terme d'un long développement didactique.

Voilà, à l'appui de ce que j'appelle la méthode idéale, des raisons qui semblent graves et fortement déduites. Je les reprendrai, cependant, pour en examiner la justesse, en commençant par l'argument de fond.

1° Je suppose la manière de voir de M. Weiss pleinement justifiée. La connaissance que nous avons du Sauveur est donc assez différente de celle de ses premiers disciples ; c'est chose entendue. Nos quatre évangiles ne sont-ils pas d'entre les écrits les plus récents de la collection canonique, et ne révèlent-ils pas, à qui sait les comprendre, toute une série préalable de recherches et de progrès ? Ce n'est qu'à la longue que les disciples s'approprièrent les trésors de souvenirs et d'enseignements laissés par le maître. Ils ne pénétrèrent que par degrés dans les profondeurs de cette mystérieuse personnalité. Au début de leur activité publique, ils n'avaient encore qu'un amas d'impressions confuses ; leur conception du Sauveur n'était pas ce qu'elle devait devenir dans la suite : pourquoi donc les représenter comme ayant eu, déjà alors, une ampleur et une puissance de vues qu'ils n'obtinrent en réalité que plus tard ?

Mais si tel est le cas, — que l'éminent auteur dont j'expose les idées me permette cet argument personnel, — comment s'expliquer qu'il place lui-même en tête de sa *Théologie biblique* une partie intitulée : La doctrine de Jésus d'après la tradition la plus ancienne ? Les travaux critiques de M. Weiss nous font connaître cette « tradition la plus ancienne » à laquelle il fait allusion [1]. La source première de la narration synoptique aurait été l'évangile araméen de Matthieu, composé vers l'an 67 et comprenant des discours avec quelques parties narratives. Deux ans plus tard aurait paru à Rome l'ouvrage que M. Weiss appelle les *Mémoires de Pierre*, rédigés en partie d'après les souvenirs de la prédication orale de cet apôtre, en partie sous l'influence de l'écrit déjà existant de Matthieu, qui reste le fondement de l'historiographie évangélique. Cependant ce récit, le plus ancien de tous, ne nous conduit pas au delà de l'an 67, selon la date à la-

[1] *Das Marcusevangelium und seine synoptischen Parallelen* (1872) ; *Das Matthäusevangelium und seine Lucas Parallelen* (1876) ; *Lehrbuch der Einleitung in das Neue Testament* (1886.) Comp. *Das Leben Jesu*, I ; *Die Quellen*.

quelle s'arrête M. Weiss, époque où, d'après le système de ce critique, la plupart des écrits du Nouveau Testament étaient déjà rédigés [1]. Si donc on distingue, comme il le fait, l'idée que les apôtres avaient de Jésus à l'origine, de celle qu'ils s'en formèrent plus tard, qui nous répond qu'un livre presque contemporain de la ruine de Jérusalem reproduise avec fidélité la prédication chrétienne primitive, et de quel droit donner ce fondement à l'exposé de l'enseignement évangélique dans les années qui suivirent la résurrection du Seigneur [2] ? Nos synoptiques étant postérieurs à presque toutes les épîtres, ne serait-il pas plus logique d'en renvoyer l'étude à plus tard ? Pour être conséquent avec lui-même, M. Weiss ne devrait-il pas changer l'ordre de ses parties, en débutant par l'analyse de la doctrine apostolique, telle que celle-ci se trouve surtout dans l'épître de Jacques et dans la première épître de Pierre, qui sont,

[1] Comp. B. Weiss, *Einl. in das N. T.*

[2] A cette difficulté s'ajoute celle du quatrième évangile. Voici, en effet, comment M. Weiss apprécie la valeur des enseignements de Jésus contenus dans cet écrit : « L'exégèse prouvera, dit-il, qu'il y a toujours derrière ces discours un solide noyau de souvenirs historiques.... » (Collection des Commentaires de Meyer, 6e édit. du *Handbuch über das Ev. des Johannes*, retravaillé par B. Weiss, 1880, p. 30, 31) ; et, dans tous les cas importants, l'auteur cherche à tracer la limite entre ce fonds primitif et ce que l'évangéliste peut y avoir ajouté. (Voir, par exemple, *Das Leben Jesu*, II, p. 216-219, 383-396, etc.) Si donc telle est la valeur du quatrième évangile, pourquoi M. Weiss ne l'utilise-t-il pas comme source de la doctrine du Sauveur ? Serait-il retenu par la crainte de ne pouvoir distinguer l'original des retouches ? Mais il n'admet pas non plus que, dans les synoptiques, tout soit également primitif, et il proclame bien haut la nécessité d'opérer un triage (*Theol. des N. T.*, § 10, c. ; comp. les Commentaires de l'auteur sur les évangiles de Marc et de Matthieu) ; ce qui ne l'empêche pas de tirer de ces livres seuls son exposé de l'enseignement évangélique. Nous voici donc en présence d'un dilemme qu'il semble difficile d'éluder. De deux choses l'une. Si M. Weiss ne veut donner, dans sa théologie biblique, que la doctrine de Jésus telle que les apôtres la comprenaient au début de leur activité, il ne saurait utiliser dans ce but les synoptiques, qui sont de son aveu des documents fort postérieurs. Mais s'il entend résumer, au contraire, l'enseignement du Sauveur tel que nous le connaissons maintenant, ce ne sont pas les synoptiques seuls qu'il est tenu de consulter, mais, d'après les prémisses critiques de son système, aussi le quatrième évangile. De toutes manières la position intermédiaire qu'il choisit me semble donc être intenable.

affirme-t-il, d'entre les lettres les plus anciennes du recueil sacré ?

Mais M. Weiss est bien trop bon historien pour pousser jusque-là les conséquences de son système. Il sait mieux que personne que l'enseignement des apôtres a pour fondement nécessaire celui du Sauveur [1], qu'il a soin de placer, pour cette raison, en tête de son étude. Seulement cette prédication de Jésus ne consistait certes pas en formules intellectuelles et abstraites : « Elle ne faisait, explique M. Weiss, que développer en substance ce qu'est la personne du Christ et quelle est la portée de son avènement [2].... » Comment donc isoler les discours du Seigneur des faits essentiels de sa vie, méthode qui n'est pas même applicable à des systèmes philosophiques dont les déductions ne dépendent pourtant en rien de la personne de celui qui les a formulés ? Si, même alors, on illustre les idées en rappelant les traits saillants de la biographie du penseur, comment ne pas rechercher cette relation nécessaire, quand il s'agit de celui dont la doctrine n'est autre que le déploiement de sa personne vivante, puisqu'il ne parle aux hommes que pour se donner lui-même, en les rendant participants de sa sainteté ?

Je sais bien qu'il est impossible de tout dire à la fois, et que l'auteur d'une théologie du Nouveau Testament est obligé de se restreindre. Il ne peut aborder la partie descriptive et pittoresque de l'étude du texte biblique ; il ne saurait analyser l'un après l'autre tous les détails du ministère du Sauveur. Mais s'il est en droit de laisser cette tâche aux ouvrages spéciaux sur la matière, il doit cependant mettre en rapport l'enseignement du Christ et son activité, en esquissant, ne fût-ce qu'à traits rapides, l'histoire de ce héros divin dont la gloire remplit les évangiles. Ici, il est vrai, on nous arrête

[1] « Auf diesem Selbstzeugniss Jesu ruht aber selbstverständlich und geschichtlich die Auffassung seiner Erscheinung in der ältesten neutestamentlichen Verkündigung. » (*Theol. des N. T.*, p. 34.)

[2] P. 34.

en nous faisant observer, — ce qui me ramène à l'argument de forme déjà cité, — que la vie de Jésus suppose des travaux critiques très minutieux, dans lesquels la théologie biblique ne saurait s'engager sans imprudence.

2° La théologie du Nouveau Testament et la Vie de Jésus, affirme en effet M. Weiss, ont des méthodes distinctes, ce qui suffirait, à défaut d'autre preuve, pour condamner toute pensée d'union. La théologie biblique est une science historique descriptive, qui n'a pas à s'inquiéter de l'origine des documents qu'elle utilise. De quelque auteur qu'ils émanent, ils contiennent certaines idées qu'elle expose de son mieux, et cela lui suffit [1]. Tout autres sont les conditions de la Vie de Jésus, qui suppose un examen critique sérieux des sources. — Assurément, si la différence était aussi grande qu'on nous le dit, il y aurait mauvaise grâce à vouloir unir de force deux sciences d'allures si dissemblables. Mais M. Weiss se charge lui-même de réfuter son point de vue, ou du moins d'atténuer de beaucoup la portée de l'argument de méthode sur lequel il cherche à le fonder. Dans son introduction à l'ex-

[1] M. Weiss n'exprime sans doute cette opinion qu'avec réserve (p. 7, note 2), puisqu'il impose à la théologie biblique le devoir d'accepter les résultats de l'Introduction au Nouveau Testament (§ 1 *b*, § 2 *b*). Cependant la distinction qu'il établit entre la première de ces disciplines et la Vie de Jésus (p. 32) n'en est pas moins caractéristique et fait ressortir l'idéalisme de son point de départ. Le rôle de la théologie du Nouveau Testament, affirme-t-il, est celui d'une science descriptive, qui prend les documents tels qu'ils sont pour en exposer le contenu. Qu'est-ce à dire, sinon que, d'après cette conception, l'idée peut être isolée du fait, et qu'elle demeure ce qu'elle est, quelle qu'en soit l'origine ? Ne croirait-on pas entendre l'écho lointain de la critique célèbre de Baur, d'après laquelle l'inauthenticité du quatrième évangile n'enlève rien à sa valeur chrétienne, attendu que « si le portrait du Christ que nous donne cet écrit est conforme à son idée, il demeure vrai, que Jésus ait parlé ou non avec Nicodème et la femme samaritaine ? » (*Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien*, 1847, p. 384.) Certes, loin de moi la pensée d'englober M. Weiss dans l'école de Tubingue, à laquelle il ne se rattache ni de près, ni de loin. Mais il n'en est pas moins permis de voir dans sa conception de la théologie biblique une influence inconsciente et lointaine de cet idéalisme ou de ce divorce entre le fait et l'idée dont Baur et ses disciples ont donné la théorie avec tant d'éclat. D'autant plus nécessaire est-il, à mon avis, de réagir contre une tendance qui ne peut qu'être fatale à l'intelligence du christianisme.

posé de la doctrine du Sauveur, ce savant fait remarquer que les synoptiques ne peuvent être utilisés comme documents historiques qu'à la condition de passer par une critique de détail fort exacte, que c'est sans doute à l'isagogique [1] avant tout qu'incombe ce travail persévérant d'analyse, mais que la théologie du Nouveau Testament peut et doit s'en approprier les résultats [2].

Voilà qui est sans contredit très correct ; mais, je le demande, que réclamera-t-on de plus de la Vie de Jésus ellĕ-même ? Ne pourrait-on pas répéter ici, point par point, l'argumentation que je viens de reproduire, en faisant observer que nos évangiles ne doivent pas être employés tels quels comme sources historiques, qu'il convient d'en établir préalablement l'origine, mais que, ne pouvant entrer dans l'étude analytique de ces problèmes, le biographe du Sauveur se met au bénéfice des données fournies par l'Introduction ? De fait, si la Vie de Jésus suppose un examen critique des documents sur lesquels elle se fonde, il est difficile de voir pourquoi la théologie biblique échapperait à cette nécessité. De quel droit lui créer cette situation unique ? Il est vrai que, dans un sens, quelle qu'ait été la formation de nos écrits sacrés, le contenu en reste le même, et que, si la théologie du Nouveau Testament n'avait qu'à les prendre l'un après l'autre sans établir entre eux de rapport organique, elle pourrait fort bien négliger la question d'auteur. Mais tout autre est certes la tâche de cette science, qui ne saurait être sans injustice réduite au rôle d'une sèche nomenclature de renseignements. Les livres qu'elle utilise ne sont pas à ses yeux des unités isolées, qu'elle puisse déplacer ou changer selon son gré : elle doit saisir, au contraire, et reproduire avec toute l'exactitude possible l'organisme de la prédication des apôtres ; or, comment pourrait-elle le faire sans rechercher l'origine des écrits qui

[1] L'isagogique (εἰσαγωγή) ou Introduction est l'étude de l'origine des livres bibliques.

[2] P. 37.

marquent les degrés de ce développement ? L'exposé de la doctrine de Jésus, par exemple, ne sera-t-il pas notablement modifié, suivant que les discours du quatrième évangile seront considérés, ou non, comme source de l'enseignement du Maître ? Ou bien sera-t-il indifférent, pour l'étude de la pensée paulinienne, de n'attribuer à l'apôtre qu'un nombre restreint d'épîtres, ou d'accepter comme authentiques tous les écrits de la collection canonique qui portent le nom de Paul ? Qu'on jette un coup d'œil sur le manuel de Baur, par exemple, et qu'on le compare avec ceux de Schmid ou de van Oosterzee, qui s'inspirent d'autres résultats critiques : l'opposition profonde de ces travaux montrera si la théologie biblique peut se borner à décrire les idées en prenant tels qu'ils sont les livres du Nouveau Testament. En réalité, les procédés d'investigation de cette discipline sont semblables à ceux de la Vie de Jésus, ce qui fait tomber l'argument de forme qu'on avance à l'appui de la méthode idéale.

Que conclure de tout cela ? Que la théologie biblique doive absorber l'isagogique et la Vie de Jésus, jusqu'à refuser à ces sciences le droit de se développer à part ? Non certes, car le principe de la division du travail, si fécond partout ailleurs, ne peut que favoriser aussi les progrès de la théologie. L'introduction au Nouveau Testament, par exemple, suppose un ensemble de recherches si vastes et si complexes, qu'elles suffisent, et au delà, pour remplir une vie d'homme : l'indépendance de cette discipline ne saurait donc être mise en question. La Vie de Jésus, à son tour, a tout avantage à être traitée dans des écrits spéciaux, qui donnent l'analyse de chacun des récits évangéliques. La théologie biblique ne saurait reprendre l'un après l'autre tous les faits de l'activité du Sauveur, de même qu'elle n'a pas à aborder la discussion de tous les problèmes que soulève l'étude des documents bibliques. Sa tâche, suivant la définition que nous en avons donnée, est de fournir l'histoire des idées religieuses et morales des écrits de la nouvelle Alliance : voilà le but qu'elle

ne doit jamais perdre de vue dans le choix et dans la distribution de ses matériaux. Aussi rejettera-t-elle les développements exégétiques ou critiques qui seraient de nature à embarrasser sa marche. D'une manière générale, elle suppose l'étude préalable de la vie de Jésus et des faits de l'époque apostolique, comme aussi du texte du Nouveau Testament et de l'origine des livres qui le composent. En conséquence, tout en évitant ce qui ferait double emploi, elle doit avoir grand soin de donner les résultats de ces sciences diverses. Elle aura donc à déterminer d'abord l'état des sources, selon la méthode de l'histoire, qui ne peut se dispenser d'établir la valeur de ses documents : de là les notices critiques qui seront intercalées dans la suite de cette étude [1]. Quant à la vie de Jésus, sans aborder l'élément géographique et descriptif, sans même reproduire toute la série des récits évangéliques, j'essaierai de caractériser à grands traits cette figure sublime, à laquelle il faudra toujours revenir pour recevoir en quelque mesure l'intelligence de l'enseignement du Sauveur. Au reste, cette conception moins idéale et plus historique de la théologie biblique n'est pas nouvelle. Quoique repoussée de nos jours par d'éminents critiques, elle compte des défenseurs de mérite, dont il n'est que juste de faire mention.

II. En 1838, Chr.-Fr. Schmid, alors professeur à Tubingue, exposa ses vues sur ce sujet dans un article déjà cité, qui fit

[1] Ces indications seront d'étendue inégale suivant l'importance du sujet. Aussi passerai-je rapidement sur les questions moins controversées, telles que l'authenticité des principales épîtres pauliniennes, pour m'arrêter davantage au problème des évangiles, qui mérite de toutes manières d'être analysé de près. Je chercherai d'ailleurs, dans la forme de ces notices, à ne jamais perdre de vue la clarté de l'exposition. Tantôt je les élaguerai du texte, là où elles risqueraient de rompre le développement; tantôt je les placerai avant l'étude du type de doctrine qu'elles concernent. Seule la question des évangiles, vu sa difficulté, sera discutée dans une subdivision spéciale. Même remarque au sujet de l'esquisse des faits. Si la vie de Jésus ouvre naturellement le livre qui traite de l'œuvre et de l'enseignement du Sauveur, l'histoire de l'Eglise apostolique n'exige pas la même abondance de détails ; il me suffira d'en donner ce que je jugerai nécessaire à l'intelligence de la doctrine.

sensation à son époque[1]. L'auteur insiste entre autres sur la nécessité d'unir l'idée et le fait, en bien montrant que la religion n'est pas avant tout un enseignement, mais une vie[2] : aussi considère-t-il la science qu'il définit comme devant être « l'étude historique et génétique du christianisme contenu dans les écrits du Nouveau Testament. » Il est vrai que cette formule n'est pas à l'abri de tout reproche[3] ; le mot de christianisme en particulier serait sans contredit mieux à sa place, s'il s'agissait du développement dogmatique postérieur : cependant l'essentiel est l'unité hautement proclamée du fait rédempteur et de la doctrine évangélique. Fidèle à ce programme, la *Théologie biblique* de Schmid traite aussi de la vie de Jésus et des apôtres, enrichissement que je tiens à signaler, tout en reconnaissant que l'exposé didactique de l'ouvrage manque de vigueur et ne laisse qu'une impression confuse. D'entre les manuels récents, il faut citer, en allemand, l'excellent ouvrage de Immer, qui, bien que sympathique à l'école de Tubingue, fait effort pour saisir le mouvement de la pensée évangélique en illustrant l'idée à la lumière des faits. Quant aux auteurs français, Reuss surtout a été le représentant fort éminent de cette conception historique[4]. Dans son *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*, qui n'est autre qu'une théologie du Nouveau Testament, ce critique ne s'en tient pas à l'étude abstraite des idées. Non seulement il débute par une introduction d'une certaine étendue sur le judaïsme[5] ; mais il consacre une des portions les plus captivantes de l'ouvrage[6] à l'histoire de l'Eglise primitive, de ses tendances et de son développement,

[1] *Tüb. Zeitschrift f. Theol.*, 1838, 4e cah.

[2] P. 148 et suiv.

[3] Voir la critique que Baur en donne dans sa *Théol. bibl.*, p. 29 et suiv. (Comp. *Theol. bibl.* de Schmid, p. 3.)

[4] Je rappelle aussi l'ouvrage remarquable de M. Sabatier, *l'Apôtre Paul*, sur lequel je reviendrai dans la suite.

[5] Livre I.

[6] Livre III.

l'exposé des doctrines étant soutenu pas à pas par l'esquisse des faits qui y correspondent.

Il est vrai que Reuss n'en laisse pas moins de côté la vie de Jésus, qu'il écarte dès le début de son livre ; mais, loin de légitimer en principe cette omission, l'auteur reconnaît, sur ce point, le bien fondé des observations qu'on lui a faites. « On a signalé, dit-il, dans cette histoire une lacune très regrettable et qu'on s'attendait à voir disparaître à la prochaine occasion. Le récit des destinées de l'enseignement chrétien primitif aurait dû commencer par celui de la vie de Jésus-Christ. Car, disait-on, tant qu'on ne s'est pas formé une idée nette et précise de la personne du fondateur de l'Eglise, sa doctrine ne sera comprise qu'imparfaitement ; elle sera comme suspendue en l'air, détachée de la réalité concrète qui a dû lui servir de base, et l'absence de l'élément historique, dans cette partie du grand tableau, se fera d'autant plus sentir que l'auteur aura mis plus de soin à le faire ressortir dans les autres parties, à montrer partout ailleurs la puissance des liens qui rattachent les idées aux faits. » — « Eh bien oui, ajoute-t-il, la lacune existe, le reproche est fondé.... Mais l'excuse est aussi plus facile aujourd'hui qu'elle ne l'était naguère, la grande majorité des lecteurs étant maintenant mieux à même d'apprécier la nature du problème et les difficultés de sa solution [1]. » Sur quoi Reuss se justifie en alléguant l'insuffisance des données évangéliques et l'impossibilité de faire une biographie de Jésus-Christ dans le sens ordinaire de ce mot. Nous ne connaissons rien, dit-il, des trente premières années du fondateur du christianisme. Dès que le prophète de Galilée entre en scène, son programme est arrêté, son enseignement désormais immuable. Comment Jésus s'est-il développé ? Quelles luttes a-t-il traversées ? Dans l'ignorance où nous sommes de ces questions, mieux vaut ne pas faire l'histoire de sa vie [2].

[1] Préface de la 3e édition, p. IX, X.

[2] *Ibid.*, p. X-XIX.

La difficulté signalée par l'éminent critique est réelle. Légitime-t-elle cependant la conclusion qu'il en tire ? c'est ce dont il est permis de douter. A ce compte-là il faudrait aussi renoncer à l'exposé systématique de la pensée de Jésus ; car que sont, en présence d'un tel travail, les quelques fragments de discours que nous ont conservés les évangiles ? Et si l'on allègue la merveilleuse variété d'aperçus que ces documents nous ouvrent, loin de faciliter la tâche, cette richesse n'est-elle pas dans un sens un obstacle de plus ? Comment ramener à l'unité des éléments en apparence si dissemblables ? Comment accorder, par exemple, le sermon sur la montagne avec les enseignements du quatrième évangile, auxquels il faut bien reconnaître une certaine valeur historique, ainsi que nous le montrerons et que Reuss lui-même l'admet [1]. Certes, lorsqu'elle s'attaque à la vie de Jésus, la science se doit à elle-même d'être modeste ; mais cette insuffisance notoire subsiste, me paraît-il, qu'il s'agisse du fait ou de l'idée, du ministère ou de la doctrine de ce Sauveur du monde que l'Eglise a appelé du nom auguste d'homme-Dieu. Et si la figure divine du Christ domine de haut le mouvement des peuples, et s'il nous semble impossible qu'on la saisisse jamais dans toute sa grandeur, d'autant plus nécessaire est-il de rechercher avec soin ce que nous en pouvons connaître. Or, il faut pour cela ne pas isoler ce qui s'est uni en Jésus bien mieux que chez tout autre, la pensée et la personnalité. Qu'est-ce que la doctrine du Sauveur, sinon le déploiement de sa vie ? Que sont ses enseignements lumineux, ses paroles rayonnantes de force et de beauté célestes, sinon Christ se donnant lui-même par amour ? Hors de lui, l'idée peut être distincte du fait : l'homme juge autrement qu'il n'agit, et nul n'y trouve à redire. Mais l'Evangile condamne ce divorce contre nature : à chaque fait chrétien doit correspondre une idée, et chaque idée est l'expression vivante

[1] Dans son analyse de la doctrine du Sauveur, il n'hésite pas à consulter largement cet écrit ; que le lecteur fasse le compte de tous les passages qu'il en cite.

d'un fait. Et ce qui s'applique au détail demeure vrai de l'ensemble, la doctrine évangélique ne devenant limpide que lorsqu'elle brille des clartés qu'elle emprunte à celui qui en est le centre et le foyer toujours radieux. L'enseignement chrétien est certes très différent des fantômes métaphysiques que certains philosophes ont poursuivis dans leurs rêves, théories abstraites et flottantes, qui n'agissent pas sur la conduite, parce qu'elles ne sauraient réchauffer les cœurs. Le trait distinctif de la vérité que Christ apporte au monde, c'est qu'elle a quitté les hauteurs du ciel pour s'incarner ici-bas, palpitante de vie. Comment donc l'isoler de ce Jésus qui en est l'expression touchante et sublime ? Ne serait-ce pas la frapper de stérilité en la dépouillant de sa substance, séparer d'une main impie ce que Dieu lui-même a pris soin d'unir ? Aussi ne peut-on trop insister, me paraît-il, sur la nécessité de rattacher l'enseignement du Sauveur à sa personne, en esquissant sa doctrine à la lumière des faits mémorables de son activité. Reste à savoir jusqu'à quel point l'état des documents permet de réaliser ce programme, question d'ordre critique, qui sera reprise dans la suite de ce travail.

Avant de l'aborder, il me reste à indiquer le plan général de cette étude. Les idées religieuses et morales du Nouveau Testament me paraissent se ramener à deux groupes essentiels : l'enseignement de Jésus, et la doctrine des apôtres. Christ étant le maître, et les apôtres ayant la position de disciples et non de collègues de celui qu'ils proclament leur Seigneur, cette division me semble être préférable à celle qui décompose l'ensemble du travail en un certain nombre de livres dont un seul est consacré au contenu didactique des évangiles[1]. Le ministère de Jésus est mieux encore que le

[1] Tel est, par exemple, l'ordre adopté par Immer : 1° La religion de Jésus. 2° Le judéo-christianisme des douze et de l'Eglise primitive. 3° Le paulinisme. 4° Le judéo-christianisme postérieur à saint Paul. (Epître de Jacques, Apocalypse de Jean.) 5° La conciliation du paulinisme et du judéo-christianisme. (Ecrits de Luc, 1re et 2e épître de Pierre, épître de Jude.) 6° L'absorption du conflit dans une unité supérieure. (Qua-

degré inférieur d'une série ; c'est le fondement immuable de l'édifice tout entier. De là la marche qui sera suivie dans cette étude [1], dont un livre premier, sous le titre de *la Vie et l'enseignement de Jésus-Christ,* traitera d'abord de l'activité du Seigneur et ensuite de sa doctrine ; l'une expliquant l'autre, et toutes deux étant saisies autant que possible dans leur indissoluble unité.

Quant au livre second, qui comprendra l'exposé de l'enseignement apostolique, il n'y a pas lieu de le subdiviser en deux sections selon le même principe. L'histoire de l'Eglise primitive, dans la mesure où elle est nécessaire à l'intelligence des idées, peut fort bien se résumer en quelques traits rapides en tête du développement doctrinal. L'ordre des sujets

trième évangile et 1re épître de Jean.) — M. Weiss, à son tour, subdivise de la manière suivante : 1° La doctrine de Jésus d'après la plus ancienne tradition. 2° Le type de doctrine apostolique avant saint Paul. (Discours du livre des Actes, 1re épître de Pierre et épître de Jacques.) 3° Le paulinisme. 4° Le type de doctrine apostolique postérieur à saint Paul. (Epître aux Hébreux, 2e épître de Pierre et épître de Jude, Apocalypse de Jean.) 5° La théologie johannique. (Le quatrième évangile et les trois épîtres de Jean.)

[1] On peut diviser ainsi soit dans le but d'exalter, soit en vue de rabaisser l'œuvre du Christ et l'importance de sa personne. Dans le premier cas, on montre d'autant mieux que l'activité de Jésus est le fondement de toute la doctrine apostolique. Dans la seconde hypothèse, au contraire, on distingue l'enseignement du Sauveur de celui de ses disciples pour les opposer au lieu de les unir ; c'est-à-dire qu'on s'appuie sur un nombre restreint de textes des synoptiques, qu'on dit être le seul document du christianisme authentique, pour battre en brèche les systèmes de Paul et de Jean. Telle est la tactique de Baur dans son ouvrage sur les origines du christianisme. (*Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte*, 1853, p. 25 et suiv. Comp. *Neutest. Theol.*, p. 24-26.) Aussi ce critique est-il le défenseur ardent, — quoique dans un but tout opposé, — de la division que je recommande. (*Neutest. Theol.*, p. 45 et suiv.) Mais l'antagonisme qu'il établit entre l'enseignement du Christ et celui de ses disciples est illusoire, ainsi que M. Weiss, par exemple, le montre (*Das Leben Jesu*, I, p. 10 et suiv.), et comme je l'établirai fort en détail dans la suite. Qu'on tienne compte surtout de ce fait, c'est que les deux événements principaux de la vie du Sauveur, sa mort et sa résurrection, étant encore à venir au temps de son ministère, ne pouvaient être l'objet de sa doctrine, et que seuls les apôtres ont été en mesure de les expliquer. Rien de plus inexact, par conséquent, que de considérer les discours synoptiques comme donnant l'expression achevée du christianisme. De fait, l'Evangile complet n'a été formulé que dans la prédication apostolique, sur la base de l'œuvre accomplie par Jésus-Christ.

nous sera donc fourni par l'analyse des tendances théologiques et religieuses de la communauté primitive. « Je ne suis pas venu pour abolir, mais pour accomplir » (Matth. V, 17), avait dit Jésus à ses disciples, ce qui suppose d'autre part, comme nous le montrerons, qu'en accomplissant il abolit les formes vieillies du judaïsme et qu'une ère nouvelle commence avec son avènement. De là deux courants très caractérisés qui se formèrent chez les premiers chrétiens, suivant qu'on saisissait l'Evangile dans son accord ou dans son contraste avec la religion légale.

Neander et quelques autres avaient déjà compris ce principe, mais en ne l'appliquant qu'à l'exposé des particularités individuelles des apôtres, ainsi que le développe la *Théologie biblique* de Schmid. C'est à l'école de Tubingue que revient l'honneur d'avoir fait toucher du doigt l'existence de deux partis dans le sein du christianisme apostolique. Sans doute Baur et ses adhérents ont eu le tort de changer une divergence de pratique et d'opinions en âpres rivalités et en déchaînement de passions brutales. Mais si leurs exagérations sont tombées, le fond de l'idée a mérité de rester. Il est difficile d'échapper à cette conviction, lorsqu'on lit attentivement les textes : il y eut dans l'Eglise primitive deux tendances souvent en lutte, selon les solutions opposées qu'on donnait au problème du maintien ou de la suppression de la loi. Tous admettant que la foi en Christ est la condition nécessaire du salut, quelques-uns continuaient à observer les prescriptions légales, soit en se bornant à les pratiquer eux-mêmes, soit en allant jusqu'à les imposer aux convertis d'entre les païens. Cette conception qui prétendait allier à des degrés divers le judaïsme et l'Evangile porte le nom de *judéo-christianisme* : durant un temps elle fut celle de tous les apôtres, sauf Paul. Le grand missionnaire des Gentils, lui, saisit, au contraire, l'universalisme chrétien sans exception ni réserve. La loi de Moïse, déclare-t-il, est abolie même pour les Israélites. Juifs et païens sont sous le pouvoir

du péché ; Juifs et païens sont égaux devant Dieu par la grâce : tel est le principe d'une ampleur incomparable qui est à la base de la théologie de Paul.

Le judéo-christianisme fut le premier dans l'ordre chronologique. Puis vint l'apôtre des Gentils, qui remplit le monde de son individualité puissante, et dont l'ascendant un moment irrésistible s'imposa même aux représentants le plus en vue de l'autre parti. Enfin, tout au terme, apparaît saint Jean, l'un des douze, « colonne de l'Eglise » et collaborateur de Pierre (Gal. II, 9), mais qui partit de là pour s'élever à une conception sublime entre toutes et digne de couronner le développement didactique des écrits du Nouveau Testament.

Telle étant la marche de l'enseignement apostolique, nous subdiviserons en quatre sections l'ensemble de cette période : 1° *Le Judéo-christianisme.* Tableau de l'Eglise primitive, de sa vie et de la prédication chrétienne avant l'entrée en scène de Paul. 2° *Le Paulinisme.* Etude de la vie religieuse et de la doctrine de l'apôtre, à quoi j'ajouterai en appendice l'exposé rapide du contenu de l'épître aux Hébreux. 3° *Les Epîtres catholiques,* à savoir l'épître de Jacques, la première épître de Pierre, l'épître de Jude et la seconde épître de Pierre, groupe d'écrits de tendances analogues dont la caractéristique viendra plus tard. 4° *L'Apocalypse.* 5° Enfin *la Théologie johannique,* pour l'analyse de laquelle j'utiliserai non les discours du quatrième évangile, que je considère comme source de l'enseignement du Sauveur, mais les autres ouvrages de l'apôtre : — sauf à justifier ce point de vue, ce que je me réserve également de faire dans la suite de ce travail.

Quant à la méthode à suivre pour obtenir l'intelligence de ces sujets, je rappelle que, de nos jours, la théologie du Nouveau Testament a devant elle deux théories extrêmes : celle de Neander, qui, dans son étude des types didactiques, insiste sur l'individualité des apôtres ; et celle de Baur, qui ramène tout à l'opposition de doctrine du paulinisme et des judaïsants. Au fond, ces deux systèmes expriment deux con-

ceptions de l'histoire : l'une, qui fait ressortir l'action des personnes, et l'autre, qui s'attache à décrire l'influence des milieux sociaux. Dans le premier cas, les individus créent les idées ; dans le second, les idées déterminent la position des individus. Il est inutile d'ajouter que la science contemporaine cherche, autant que possible, à combiner ces principes, qui, poussés à l'excès, se détruisent, mais qui se fécondent en s'unissant. Si notre division générale, par exemple, fait ressortir l'action collective des deux courants qui traversent l'Eglise primitive, l'élément personnel retrouvera sa place dans l'étude des périodes, où le caractère des apôtres et les circonstances de leur vie nous feront comprendre la forme qu'ils ont donnée à leur enseignement. Enfin, notre analyse aboutira d'elle-même à une comparaison qui nous permettra d'établir en quoi ces types doctrinaux se rapprochent, jusqu'à quel point ils diffèrent, et dans quel sens il faut admettre la variété dans l'unité et l'unité dans la variété de ces conceptions diverses, desquelles se dégage, perçant les ombres comme un jet éblouissant de lumière, le fait central mis au jour par l'Evangile, la grâce salutaire de Dieu manifestée au monde dans la vie et par la mort de Jésus-Christ, le Sauveur.

LIVRE PREMIER

LA VIE ET L'ENSEIGNEMENT DE JÉSUS

PREMIÈRE SECTION — LA VIE DE JÉSUS

Première subdivision. — Sources et méthode.

CHAPITRE PREMIER

Les conditions d'une Vie de Jésus[1].

Toute recherche historique suppose deux ordres de travaux. Il faut d'abord établir l'état et la valeur des sources ; il faut ensuite en dégager le fait vivant et le reproduire, dans la mesure du possible, avec relief et avec fidélité. L'étude des documents est l'analyse ; la reconstitution du fait est la syn-

[1] Voici (à partir de Strauss) la liste de quelques-uns des ouvrages à consulter : Strauss, *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet.* (1[re] édit., 1835 et 1836, en 2 vol.) La 3[e] édit. (1838 et 1839) subit des retouches dans un sens moins exclusivement négatif ; l'auteur se déclare plus sympathique au quatrième évangile. Mais ces concessions sont retirées, en bloc, dans la 4[e] édit. (1840). D'entre les réponses que suscita cette attaque méthodique et redoutable, il faut signaler, outre l'étude de Julius Müller sur le mythe (*Theol. Studien und Kritiken*, 1836, 3[e] cah.), les ouvrages de Tholuck (*Die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte*, 2[e] édit., 1838), de Ullmann (*Historisch oder mythisch*, 1838), et surtout de Neander (*Das Leben Jesu Christi*, 1837). Tôt après le mouvement causé par la critique de Strauss intervint l'école de Tubingue, sur les travaux de laquelle je reviendrai dans la suite. Strauss lui-même reprit position, trente ans plus tard, par la publication de sa seconde *Vie de Jésus* (*Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet*, 1864), qui combine le mythisme avec la critique de tendance. Cet ouvrage, cependant, fit bien moins de bruit que le premier, et fut éclipsé par celui de l'émule français de Strauss, Ernest Renan, qui était entré peu auparavant en scène. (*Vie de Jésus*, 1863. Plusieurs changements de détail à partir de la 13[e] édit., 1867.)

Sous l'impulsion féconde donnée par ces travaux, l'époque contemporaine a produit

thèse [1]. Dans le premier cas, on décompose ; dans le second, on groupe les matériaux pour en faire ressortir la vie et l'unité.

Il est des biographies pour lesquelles la crédibilité des textes utilisés est si généralement reconnue, que, sans s'attarder aux questions de critique, on entre d'emblée dans le vif de l'exposé. Tel n'est pas le cas des récits qui se rapportent au fondateur du christianisme. Les évangiles ont été l'objet de tant de recherches, donnant des résultats si divers, qu'il est impossible de passer sans examen préalable à la coordination des renseignements qu'ils nous fournissent : il faut montrer d'abord jusqu'à quel point on est en droit d'en admettre la valeur. Et encore, dans un travail qui comporte des développements aussi minutieux, doit-on de toute nécessité se restreindre. Si volumineuses sont les études faites

nombre de monographies fort remarquables. Voir, par exemple, dans un sens hostile au quatrième évangile : Colani, *Jésus-Christ et les croyances messianiques de son temps* (2e édit., 1864) ; Schenkel, *Das Charakterbild Jesu* (1re édit., 1864 ; traduction française, 1865 ; 4e édit. allemande, 1873) ; Keim, *Geschichte Jesu von Nazara* (1er vol., *Der Rüsttag*, 1867 ; 2e vol., *Das galiläische Lehrjahr*, 1871 ; 3e vol., *Das jerusalemische Todesostern*, 1872) ; Wittichen, *Das Leben Jesu in urkundlicher Darstellung*, 1876). Dans la direction inverse, on peut citer plusieurs ouvrages de mérite, qui, tout en représentant des tendances théologiques très divergentes, admettent la valeur apostolique de l'évangile de Jean. A signaler entre autres : Riggenbach, *Vorlesungen über das Leben des Herrn Jesu* (1858 ; traduction française, 1862. Etude d'un conservatisme peut-être excessif, mais pleine d'intérêt, à la fois édifiante et scientifique) ; de Pressensé, *Jésus-Christ, son temps, sa vie et son œuvre* (1re édit., 1865 ; 7e édit., 1884. Lecture attrayante ; exposition large et facile) ; Sabatier, *Essai sur les sources de la vie de Jésus* (1866). Ecrit de peu d'étendue, mais lumineux et remarquablement substantiel. Comp. l'important article *Jésus-Christ* du même auteur dans l'*Encyclopédie* de Lichtenberger, VII, p. 341-401 (1880). En anglais, par exemple, *Ecce homo* (1863) ; Farrar, *The life of Christ* (édit. populaire, 1884) ; Cunningham Geikie, *The life and words of Christ* (1883, 2 vol. Beaucoup de renseignements historiques et archéologiques), etc. En Allemagne, deux ouvrages de premier ordre ont paru dans ces dernières années, ceux de B. Weiss (*Das Leben Jesu*, 1882, en 2 vol.) et de Beyschlag (*Das Leben Jesu*, 1885 et 1886, en 2 vol.). Dans le camp catholique, enfin, il faut accorder une mention spéciale aux 2 vol. du père Didon, *Jésus-Christ* (1891).

[1] De là nos deux subdivisions, dont la première, *Sources et méthode*, est consacrée au travail analytique et critique, tandis que la seconde, *Les faits*, utilisera les renseignements obtenus pour donner l'esquisse rapide de la vie de Jésus et de son œuvre. Quant à l'exposé de la doctrine, il est renvoyé à la seconde section.

dans ce domaine, que je me contenterai de les résumer aussi rapidement que possible, en indiquant les résultats auxquels je me suis arrêté. Pour le détail, le lecteur voudra bien consulter les ouvrages spéciaux d'isagogique et en particulier d'introduction aux évangiles.

Avant d'en venir, cependant, à cet examen indispensable des sources, l'historien de la vie de Jésus se heurte dès l'abord contre une difficulté. Dans aucune autre recherche analogue, le sol n'est encombré à ce point de préoccupations dogmatiques qui se dressent entre le critique et l'analyse impartiale des documents. Que de préjugés, que de parti pris, que d'arrière-pensées, que de désirs et de passions qui s'éveillent en présence des événements si graves que retracent les évangiles ! Telle est l'action que ces faits ont exercée au loin dans le monde, qu'il est rare qu'on accorde à la science qui s'en occupe le bénéfice du droit commun. Tantôt on pense l'honorer, en arrachant les récits sacrés aux conditions des connaissances et de la littérature humaines. Non seulement on en fait des ouvrages inspirés, — ce qu'ils sont en réalité ; — mais on les élève au rang d'écrits infaillibles, dictés de Dieu et qu'il serait téméraire de soumettre au contrôle même le plus sympathique. Et comme un excès appelle l'exagération contraire, plus on exalte d'un côté les évangiles, plus on met d'autre part de persistance à les dénigrer et à les trouver en défaut. Il est telle critique qui ne voit partout qu'inexactitudes ou légendes, là où l'orthodoxie stricte ne veut concéder aucune erreur. Aussi l'historien doit-il se frayer sa voie en évitant ces deux théories également injustes, puisqu'elles sont préconçues et qu'elles font violence au sens des textes : de là les trois thèses suivantes auxquelles se ramènent, me paraît-il, les conditions nécessaires à la tractation sérieuse de la vie du Sauveur.

1. *L'étude des origines du christianisme doit être soumise aux mêmes procédés scientifiques que celle d'un événement*

quelconque de l'histoire profane[1]. De quel droit, en effet, donner à la Bible une position privilégiée, en affirmant d'avance qu'elle ne saurait contenir d'erreur ? Si tel est vraiment le cas, ce résultat ne peut être acquis qu'au terme de la recherche historique. Le poser au point de départ, c'est considérer comme établi ce qui demanderait à l'être, et ce qu'on ne peut démontrer que par l'analyse des sources et par la comparaison critique des faits. Au fond, cette méthode sommaire révèle un scepticisme latent contre lequel on ne saurait trop se mettre en garde. Sous prétexte d'exalter les Ecritures, on les déshonore en les tenant anxieusement dans l'ombre, comme si elles ne pouvaient supporter l'éclat du grand jour. Si l'Evangile est, ainsi que nous le croyons, l'éternelle vérité, ne faut-il pas qu'il se légitime à la face des hommes ? Quoi donc ! on affirme qu'il nous est venu de Dieu, et l'on a si peu de confiance en sa vitalité, qu'on le traite comme si le moindre contact devait le faire tomber en poussière, et comme si la lumière elle-même, qui brille partout ailleurs pour favoriser les investigations et les progrès de la vie, devait être dans ce domaine le sinistre auxiliaire de la mort.

Non certes, cette dégradation n'est point une des conditions de la foi chrétienne, dont les procédés de recherche ne diffèrent en rien de ceux qui dirigent en général l'esprit humain. Si le but de l'existence est changé pour le disciple de Christ, la méthode scientifique n'en demeure pas moins la même. Pour lui comme pour le non croyant, un fait est un fait, qui se constate par voie d'observation ou de témoignage. Or, les écrivains bibliques sont des témoins, dont nous avons le droit et le devoir d'examiner de près les récits. Nulle part ils ne s'arrogent le privilège de l'infaillibilité : il y aurait mauvaise

[1] Comp. le développement de cette thèse dans la lumineuse *Leçon d'ouverture* de M. le professeur Edm. Stapfer, à la séance de rentrée des cours de la Faculté de théologie protestante de Paris, le mardi 3 novembre 1891 (Paris, Fischbacher, 1891), p. 25 et suiv.

grâce à être plus exigeants qu'ils ne le sont eux-mêmes. Qu'on les aborde avec sympathie et avec respect, mais qu'on s'inspire aussi de cette liberté que donnent l'amour du vrai et la recherche de la justice, en replaçant leurs écrits dans leur milieu historique pour peser la valeur des renseignements qui y sont contenus. Alors cette position, qui est celle de toute science digne de ce nom, permettra d'écarter au nom de la méthode critique les assertions tranchantes des adversaires de parti pris, ce qu'il me reste à montrer en formulant une seconde thèse.

II. *La règle qui vient d'être établie est si loin d'impliquer la négation à priori du miracle, qu'elle l'exclut bien plutôt.* L'étude des origines du christianisme, avons-nous vu, doit être soumise aux mêmes procédés d'investigation que celle d'un événement quelconque de l'histoire profane. Certaine théologie ne manque pas de s'emparer triomphalement de cette affirmation. Vous nous concédez, s'écrie-t-on, que la Bible n'a droit à aucun privilège : donc il faut en retrancher le miracle, puisque partout ailleurs, lorsqu'il se rencontre par aventure, on n'hésite pas à le supprimer. Qui l'admet encore dans l'histoire grecque ou romaine, par exemple ? Ou quel est le critique sérieux qui croie à l'historicité des récits naïfs du moyen âge, d'après lesquels des malades étaient guéris au contact d'une relique ou du corps d'un saint ? En quelque lieu qu'on la trouve, une narration devient suspecte dès que le merveilleux l'effleure : si donc vous ramenez la Bible au droit commun, comme vous le dites, vous devez supprimer d'avance et par principe les récits de miracle qu'elle contient.

Tel étant le raisonnement que formulent sans exception tous les adversaires du surnaturel, ils mettent en avant deux preuves principales pour justifier leur dire. La négation à priori du miracle se fonde tantôt sur des arguments philosophiques, tantôt sur les exigences présumées de la méthode

historique : il y a donc lieu de distinguer et de reprendre ces appréciations.

A. La négation philosophique du miracle, appliquée à la narration évangélique, s'est exprimée avec éclat en particulier dans la première *Vie de Jésus* de Strauss : « L'intervention immédiate de Dieu dans le cours ordinaire des choses, affirme cet auteur, contredit toute vue saine des rapports de Dieu et du monde ; » aussi rejette-t-il, de parti pris, tous les traits surnaturels des évangiles[1]. Mais quelle est cette « saine conception des rapports de Dieu et du monde » qui lui donne l'assurance d'opérer ce triage entre les fictions et la réalité ? On sait que pour Strauss, comme pour Hegel son maître, Dieu n'est pas distinct du monde, ni le monde distinct de Dieu. Dieu est l'idée universelle saisie dans son unité ; le monde, l'idée universelle considérée dans sa multiplicité. L'idée primitive est une (c'est la thèse) ; mais une nécessité logique inéluctable la pousse à s'épanouir dans la variété des objets naturels (c'est l'antithèse). Ce morcellement de l'idée, cependant, ne saurait être le but de l'évolution du monde. Il faut que la dualité s'absorbe dans une synthèse suprême, laquelle n'est autre que l'homme, unité de l'esprit et de la nature et dans la vie duquel, le réel devenant idéal et l'idéal réel, Dieu prend conscience de soi comme de l'être absolu[2].

Le système de Hegel est fort négligé à notre époque ; c'est le positivisme matérialiste qui, dans les milieux qui se disent scientifiques, tient le sceptre des esprits. L'idée transcendante du philosophe allemand, avec le cycle de ses évolutions successives, est reléguée dans le domaine des rêveries métaphysiques. Les phénomènes sensibles, à ce qu'on nous affirme,

[1] II, p. 647, comp. *Avant-propos* de la 2e édit., p. VI. Quand une autre édition n'est pas indiquée, qu'il soit entendu que je cite d'après la première.

[2] Strauss, *Das Leben Jesu*, II, p. 730 et suiv. *Die christliche Glaubenslehre* (1840 et 1841, en 2 vol.), II, p. 731 et suiv. Comp. Hegel, *Philosophie de la religion*, II, p. 181 et suiv., 204 et suiv. (Tome XII des *Œuvres complètes*, édit. de Berlin, 1837.) Cette conception culmine, d'après Strauss, dans la christologie. (*Vie de Jésus*, II, p. 730, 731.)

sont, au contraire, la seule réalité. La pensée est une sécrétion du cerveau ; tout ce qui se perçoit provient de la matière, dont les lois fatales enlacent le monde comme un tissu de fer aux mailles inflexibles : voilà le principe substantiel de toutes choses et le dernier mot de l'explication de l'univers.

Telles sont les deux conceptions rivales qui se sont partagé les faveurs de la pensée moderne, et dont l'une ne voit partout qu'idée, tandis que l'autre ne connaît que la matière, ce qui revient à dire qu'elles représentent deux termes directement opposés. Cependant elles se rencontrent en ceci, c'est que leur trait commun est le *déterminisme*, cette théorie qui, dans l'enchaînement rigoureux des phénomènes, n'accorde aucune place à la liberté. Or, on comprend que les auteurs qui partent de ces prémisses rejettent sans hésiter le miracle, qui n'est pour eux qu'une interruption capricieuse de la nature et de ses lois. Aussi les récits de faits surnaturels ne leur apparaissent-ils que comme le produit d'une imagination désordonnée, telle qu'elle se développe chez les peuples encore enfants, qui remplissent l'univers de leurs fantaisies grossières ou naïves, parce qu'ils ne peuvent en expliquer ni l'ensemble organique, ni le développement.

Voilà le dernier fond métaphysique de la négation priori du miracle : si l'on admet le déterminisme comme prouvé, cette théorie se dresse, pareille à une montagne, en face des évangiles ; c'est une masse compacte que rien ne saurait ébranler. Seulement on ne doit pas oublier que ce système n'est après tout qu'une hypothèse philosophique ; tandis qu'il faudrait, au contraire, pour qu'il fût en droit d'imposer à l'histoire ses résultats, qu'il se présentât avec une telle force d'évidence, qu'on ne pût le repousser sans sortir des conditions de la science et des exigences du sens commun, qu'il eût la valeur d'une de ces propositions logiques qui ne se démontrent pas, parce qu'elles se retrouvent au point de départ de toutes les opérations de la pensée. L'idéalisme hégélien ou le matérialisme répondent-ils à cette condition ? Dans sa *Vie de*

Jésus pour le peuple allemand, Strauss semble le croire. « Comme il y a beaucoup de doctrines métaphysiques, dit-il, et que les défenseurs de l'une ont coutume de rejeter l'autre, on pourrait dire que la preuve de l'historien qui fonde sa négation du miracle sur de tels arguments cesse par là même d'avoir une valeur générale s'imposant à tous. » — « Heureusement, continue-t-il, il se rencontre que toutes les théories philosophiques, *toutes celles du moins qui méritent ce nom*, sont d'accord sur la négation du miracle [1]. »

« Toutes celles du moins qui méritent ce nom ; » rien de plus significatif que ce procédé de polémique. Autrement dit, d'entre les systèmes divers qui courent le monde, un seul est le bon, et c'est le mien, déclare naïvement le critique. Quant à l'opinion des adversaires, comme elle est absurde, il n'y a pas lieu de s'y arrêter. Cependant cette exécution sommaire ne saurait trancher la question qui, pour tout homme impartial, demeure ouverte. En fait, le déterminisme n'est pas la seule philosophie qui existe ; il en est d'autres encore, qui cherchent à rendre compte des phénomènes de la liberté. Les solutions déterministes sont plus nombreuses sans doute, et puissant est l'ascendant qu'elles exercent sur la pensée moderne. Quoi de plus séduisant que cette doctrine qui, par son enchaînement inflexible, retrouve toujours les causes dans les effets et donne la formule logique de toutes choses ? Au milieu de ce savant échafaudage, la liberté n'arrive-t-elle pas comme un enfant mal appris dont les brusques mouvements menacent de tout gâter ?

Et pourtant, si le monde moral n'est pas une illusion, nous sommes invinciblement conduits à affirmer la responsabilité des actions humaines. De là les efforts tentés de nos jours encore par des penseurs de mérite pour faire dans leur théorie une place à la liberté. Or, dès qu'on la reconnaît, la liberté réclame un siège d'honneur ; elle se présente en reine ;

[1] P. 147. C'est nous qui soulignons.

et c'est elle aussi qui fournit le principe autour duquel les éléments de la conception philosophique se groupent par un mouvement naturel. Les détails peuvent varier, l'intuition directrice et dominante demeure : voici, me paraît-il, quels sont, dans un essai d'explication du monde fait à ce point de vue, les idées essentielles à relever[1].

1° L'homme se sent à la fois libre et esclave, esclave de sa conscience, libre de se soumettre ou de résister. Ce tribunal intérieur qui nous impose ses arrêts atteste l'existence d'un être suprême dont le pouvoir nous domine. Mais l'homme étant libre, Dieu doit l'être aussi ; autrement Dieu ne serait pas supérieur à l'homme. Liberté de l'homme et liberté de Dieu, en même temps que dépendance de l'homme envers Dieu ; tels sont les faits qui ressortent d'abord de l'observation de la vie religieuse et morale.

2° Cette dépendance de l'homme vis-à-vis de Dieu ne se réalise pas dans les conditions ordinaires de l'existence actuelle, ce qui signifie que l'homme a mal usé de sa liberté.

3° D'autre part le fait que nous subsistons, bien qu'en révolte contre Dieu, prouve que le péché n'a pas déployé jusqu'au bout ses conséquences de mort : Dieu pardonne.

4° Dieu pardonne en relevant le pécheur, et l'expérience enseigne que Dieu relève le pécheur en intervenant dans l'histoire, le miracle étant le mode de cette intervention. Si l'état naturel de l'homme, à la suite du péché, est l'esclavage et la mort, le surnaturel représente, au contraire, la liberté et la vie, puisqu'il est la force divine pénétrant l'humanité

[1] On sait que les hypothèses orientées dans ce sens remontent à Kant, avec la distinction marquée que cet auteur établit entre le *phénomène*, où règne le déterminisme (*Critique de la raison pure)*, et le *noumène*, sanctuaire inviolable de la liberté (*Critique de la raison pratique*). Il est à regretter que le mouvement philosophique allemand issu de ce célèbre penseur (Fichte, Schelling, Hegel) se soit attaché d'une manière exclusive à la critique de la raison pure. Mais l'autre élément du problème a été remis en honneur à notre époque par des hommes tels que MM. Ch. Secrétan et Renouvier. *La Philosophie de la liberté* de M. Ch. Secrétan, si même on n'en accepte qu'en partie les résultats, mérite surtout d'être rappelée.

déchue, pour refouler les influences funestes qui nous poussent à la ruine en nous éloignant de Dieu.

5° Il y a donc eu dans l'histoire une période miraculeuse, celle de l'intervention de Dieu dans le sens qui vient d'être indiqué. Or, Jésus étant l'instrument par excellence de cette action, les miracles de la Bible se groupent autour de cet être mystérieux qui seul nous en donne la clef, parce qu'il en est le principe organique, lui, le miracle des miracles, en qui Dieu s'est abaissé jusqu'à sa créature pour imprimer une direction nouvelle à la marche de l'humanité.

Voilà, rapidement esquissés, les grands traits d'une philosophie chrétienne telle que l'ont formulée plusieurs penseurs éminents. Or, loin d'être un accident, une rupture de l'ordre, le miracle a sa place marquée dans cette conception, puisqu'il révèle l'action d'une force supérieure en vue du but moral que Dieu assigne au monde. Ne voit-on pas partout dans l'univers les êtres se grouper en catégories ayant chacune les lois qui lui sont propres ? La plante se reproduit et grandit, tandis que le minéral est inerte. L'animal à son tour, par son mouvement et ses allures, rompt l'ordre des règnes inférieurs. Si l'humble arbuste pouvait parler, que dirait-il à la vue du chevreuil qui bondit ou de l'oiseau qui traverse l'espace ? Chaque fois que le cercle s'étend apparaît un principe qui ne s'était pas manifesté jusqu'alors, et tous ils se superposent de telle sorte que, loin de se contrarier, ils concourent à l'unité de l'ensemble. De la même manière le miracle prouve l'intervention d'une volonté suprême reconstituant la vie morale troublée par le péché. On s'indigne, comme d'un fait monstrueux, de ce qu'on appelle une rupture arbitraire des lois naturelles. Mais on oublie, lorsqu'on raisonne ainsi, que l'état ordinaire de l'homme étant le péché, avec son triste cortège de souillures et de souffrances, le surnaturel, dans lequel éclate la force divine qui nous en affranchit, se présente comme une restauration et non comme un désordre, puisqu'il est l'expression d'une vie plus élevée

et qu'il rétablit le lien des êtres en réconciliant l'homme avec Dieu[1] ?

Au déterminisme s'oppose donc une philosophie de la liberté, dont le trait distinctif, quelque forme qu'elle revête, est de chercher à rendre compte des phénomènes de la religion et de la moralité. Suivant le point de vue théorique qu'on adopte, on dira donc que le miracle est un non-sens, ou bien, au contraire, on y verra la preuve de l'intervention de Dieu dans le monde. Je me hâte d'ajouter que je n'ai pas à discuter ici les mérites de ces systèmes ; qu'il me suffise de rappeler qu'ils existent, qu'aucun d'eux ne saurait être écarté d'avance sans arbitraire, et que, par conséquent, l'historien ne doit puiser ni dans l'un ni dans l'autre ses arguments pour ou contre la réalité d'un fait. Aussi la critique impartiale rejettera-t-elle comme incorrects soit le procédé du dogmatiste qui déclare que tous les récits de miracles de la Bible sont historiques, parce qu'ils sont dans la Bible ; soit la prétention du philosophe déterministe qui décide que tous les récits de miracles de la Bible sont fictifs, parce que ce sont des récits de miracles. Dans les deux cas on fait violence à l'histoire, en lui imposant des théories préconçues dont elle n'a que faire ; dans les deux cas on se rend coupable de pétition de principe, en fixant de parti pris ce qui doit être, au lieu de rechercher avec exactitude ce qui est.

B. Voilà ce qu'ont fort bien compris d'autres critiques, qui, pour éviter cet écueil, fondent leur négation non sur des arguments philosophiques à priori, mais sur les exigences de la méthode historique. « L'école de Tubingue, déclare Zeller par exemple, pose la question comme suit : Lequel est le plus vraisemblable, qu'un fait qui contredit toute analogie se soit réellement passé, ou que la tradition qui le rapporte soit fausse ? » A quoi l'auteur répond que le choix ne saurait être

[1] Comp., dans un sens analogue, le remarquable développement de M. Ch. Gore, attestant le caractère à la fois surnaturel et naturel du christianisme : *The Incarnation of the Son of God* (Londres, 1891), p. 29-53, 245, 246.

douteux, l'expérience nous faisant connaître un nombre énorme de cas d'observations inexactes et de fictions réfléchies ou inconscientes, mais aucun de miracle vraiment prouvé [1].

La même position a été prise en France, avec bien plus de force encore, par Ernest Renan. « Si le miracle a quelque réalité, déclare-t-il dans la préface de la treizième édition de sa *Vie de Jésus*, mon livre n'est qu'un tissu d'erreurs.... Que si, au contraire, le miracle est une chose inadmissible, j'ai eu raison d'envisager les livres qui contiennent des récits miraculeux comme des histoires mêlées de fictions, comme des légendes pleines d'inexactitudes, d'erreurs, de partis systématiques. » — « Et qu'on ne dise pas qu'une telle manière de poser la question implique une pétition de principe, que nous supposons à priori ce qui est à prouver par le détail, savoir que les miracles racontés par les évangiles n'ont pas eu de réalité, que les évangiles ne sont pas des livres écrits avec la participation de la divinité. Ces deux négations-là ne sont pas chez nous le résultat de l'exégèse.... Elles sont le fruit d'une expérience qui n'a point été démentie. Les miracles sont de ces choses qui n'arrivent jamais ; les gens crédules seuls croient en voir ; on n'en peut citer un seul qui se soit passé devant des témoins capables de le constater [2]. » — « Ce n'est donc pas au nom de telle ou telle philosophie, c'est au nom d'une constante expérience que nous bannissons le miracle de l'histoire. Nous ne disons pas : Le miracle est impossible ; nous disons : Il n'y a pas eu jusqu'ici de miracle constaté [3]. »

Voilà le surnaturel rejeté non en vertu d'un argument déterministe à priori, mais au nom de la méthode historique, ce qui est sans contredit plus habile et plus correct. La force

[1] Art. *Die Tübinger historische Schule (von Sybel's historische Zeitschrift.* 1860), p. 90 et suiv. Comp. un raisonnement analogue chez Baur : *Die Tübinger Schule und ihre Stellung zur Gegenwart* (2e édit., 1860); p. 14 et 15.

[2] P. V et VI.

[3] Introduction à la même édit., p. XCVI.

de ce raisonnement, c'est que, de nos jours en effet, il n'arrive guère qu'on constate des miracles. Je dis que cela n'arrive guère ; car, qui oserait affirmer qu'il ne s'en produise jamais, que Dieu ne réponde pas lorsqu'on l'invoque, et que certaines prières ne soient pas suivies d'exaucements merveilleux [1] ? Cependant le miracle, j'en conviens, n'occupe pas dans le monde actuel la place qu'il avait au temps de Jésus et des apôtres. Mais du fait qu'il est rare ou nul à notre époque, a-t-on le droit de conclure qu'il l'a toujours été ? L'état religieux de la génération présente est-il la règle absolue de ce qui a dû se passer il y a dix-huit siècles ?

Pour répondre à cette question, qu'on veuille bien remonter aux principes qui ont été posés. Si vraiment Dieu est intervenu dans l'histoire pour affranchir l'homme du péché, il doit y avoir eu, comme je l'ai fait voir, une période miraculeuse, marquant l'entrée dans l'humanité de la force rédemptrice. Refoulant les influences anciennes, l'élément nouveau se manifeste d'abord dans son opposition à la vie naturelle. Les deux mondes paraissent être en conflit ; l'ordre semble suspendu, jusqu'à ce que la sève divine pénètre par degrés la vie humaine. Bouillonnant à sa source, le fleuve, une fois formé, se répand alors en ondes paisibles dans la plaine qu'il fertilise et qu'il enrichit.

N'est-ce pas un phénomène connu de quiconque a fait l'expérience du christianisme ? Quand pour la première fois l'Esprit de Dieu l'a saisi, il s'est senti brusquement arraché aux conditions ordinaires de l'existence ; tout semblait bouleversé dans sa vie : mais la grâce a changé graduellement la nature, et du vieil homme est sorti, par un acte de la puissance divine, l'homme nouveau. Pourquoi donc n'en serait-il pas de même dans l'histoire, ou de quel droit écarterait-on d'avance la possibilité d'une telle transformation ? « Les miracles, affirme

[1] Je renvoie, par exemple, le lecteur à la biographie du célèbre Blumhardt de Boll. (En français, *Jean-Christophe Blumhardt, le pasteur des bains de Boll*, par F. Grin. Lausanne, 1883.)

E. Renan, sont de ces choses qui n'arrivent jamais. » — « C'est au nom d'une constante expérience que nous bannissons le miracle de l'histoire. » Un moment, je vous prie, vous qui vous piquez de rigueur scientifique et d'impartialité. D'où tirez-vous que le miracle n'arrive jamais, et que telle est la leçon constante de l'expérience ? Veuillez considérer, par exemple, le témoignage d'un homme dont la puissance de pensée et l'énergie pratique prouvent assez la force et la lucidité. Dans sa seconde épître à l'Eglise de Corinthe, — lettre dont la critique même la plus exigeante a admis l'authenticité, — l'apôtre Paul, prenant à témoins ses lecteurs de la vérité de son affirmation, s'écrie : « Les preuves de mon apostolat ont éclaté parmi vous par une patience à toute épreuve, par des signes, des prodiges et des miracles. » (2 Cor. XII, 12.) Qui donc vous autorise à dire que le miracle n'arrive pas, sinon le fait que vous n'en avez jamais vu et qu'il ne s'en est jamais produit dans la société qui vous est familière ? Mais est-il légitime de considérer ainsi les caractères historiques de votre époque comme déterminant d'une manière absolue ce qui a dû se passer autrefois ? Une des conquêtes scientifiques de notre temps n'est-elle pas la liberté d'esprit qui nous a fait reconnaître que, loin d'imposer ses vues à la période dont il s'occupe, l'historien doit s'efforcer de la saisir dans son originalité ? Ou bien il faut renoncer à dire que « le miracle est une de ces choses qui n'arrivent jamais, » pour se demander, comme doit le faire toute critique impartiale, si vraiment il n'y a jamais eu de fait surnaturel ; ou bien, si l'on repousse d'avance cet examen nécessaire, il devient évident qu'on se fonde, non sur l'observation, mais sur un à priori philosophique, ce qui nous ramène à la méthode dogmatique dont j'ai déjà signalé l'arbitraire et le parti pris.

III. Nous concluons donc que l'historien ne doit subir le joug d'aucun système, mais que sa tâche est de constater les

faits, en pesant la valeur des témoignages qui les rapportent, et de les reconstituer autant que possible dans leur intégrité. Il faut ajouter que, si la discussion de la crédibilité des sources suppose l'analyse minutieuse des documents, la reproduction du contenu, d'autre part, ne saurait s'opérer sans une certaine parenté d'esprit du narrateur avec le sujet qu'il a l'ambition de faire revivre. L'historien doit être *critique,* ce qui signifie qu'il est tenu de rechercher en toute vérité ce que valent les renseignements qu'il utilise. Mais dans une certaine mesure il est aussi *poète,* c'est-à-dire qu'il doit entrer dans l'âme de son héros pour y saisir le mouvement de la vie et pour le rendre avec chaleur et avec fidélité. Humboldt l'a fort bien dit : « La pure relation d'un fait est aussi peu de l'histoire, que l'énumération des traits d'une personne ne serait un portrait ; comme dans l'expression de la physionomie, il y a dans le nexe du plus simple événement une unité vivante qui permet seule de le comprendre et de le reproduire[1]. »

Les deux premières règles qui viennent d'être développées ont revendiqué pour le biographe de Jésus le bénéfice du droit commun, soit en face du dogmatisme qui fait à la Bible une position privilégiée en la déclarant d'emblée franche de toute erreur, soit en présence de la critique non moins exclusive qui impose d'avance aux évangiles ce qui doit être, au lieu de rechercher ce qui est. Si donc la qualité maîtresse de l'historien doit être l'impartialité, en quoi consiste cette disposition nécessaire ? Exige-t-elle que le narrateur fasse le vide dans son esprit et qu'il étouffe les sentiments de son âme ? Mais en le réduisant au rôle ingrat de machine à enregistrer, on rabaisserait son travail à n'être qu'une sèche chronique, une énumération monotone. Je le répète, l'historien digne de ce nom n'est pas seulement critique, c'est-à-dire libre de tout système à priori qui obscurcirait sa vue ; il est aussi créateur dans la mesure où l'homme peut l'être, puisque, pour faire

[1] Cité par Ritschl, *Entstehung der altkatholischen Kirche,* p. 2 de la 1re édit.

agir et parler le héros qu'il met en scène, il reconstitue l'intimité de sa vie, en s'associant aux efforts de sa pensée et aux impulsions de son cœur.

Peut-être ne serait-il pas difficile de montrer que, dans l'étude de la vie de Jésus, cette parenté spirituelle est inséparable de la foi chrétienne, que tant qu'on ne s'est pas donné au Sauveur, on ne saurait obtenir l'intelligence de sa personne et de son œuvre, et que, si le non croyant peut assurément critiquer le contenu des documents bibliques, seul le disciple de Christ est en mesure de grouper en une figure réelle ces traits épars. Qu'il me suffise de constater que, loin de le placer, comme on l'a dit, dans une situation défavorable, la foi donne à l'historien de Jésus une supériorité marquée, puisque, sans rien lui ôter de son exactitude, — les procédés d'investigation dont il s'inspire demeurant ceux de toute science quelconque, — elle lui fait d'autant mieux saisir cette personnalité mystérieuse, qui ne se livre qu'à ceux qui s'effacent devant elle dans l'obéissance et dans l'amour. En réalité, à moins qu'on ne conteste qu'une étude suppose la connaissance de son objet, on doit concéder qu'il faut vivre de l'Esprit de Christ pour pénétrer, autant que l'homme le peut, dans son intimité et pour avoir la clef des énigmes de sa vie. Aussi concluons-nous en énonçant une troisième proposition, qui s'ajoute comme complément indispensable aux deux premières. *L'impartialité nécessaire à notre travail ne saurait être l'indifférence ; pour bien comprendre le Sauveur des hommes, il faut s'unir à lui par cette sympathie vivante que crée seule la communauté de pensée et d'action*[1].

[1] C'est ce que M. J.-A. Porret a fait ressortir avec beaucoup de justesse dans sa publication récente : *Trois vies de Jésus* (*Strauss*, *Renan*, *Keim*), Genève, 1893, p. 55-57.

CHAPITRE II

Les documents historiques de la Vie de Jésus.

La Bible est à tous égards un livre unique, et s'il est banal de dire qu'il n'existe pas dans le monde entier de collection littéraire qu'on puisse lui comparer en importance, il est non moins nécessaire d'ajouter que c'est ce recueil aussi qui, de beaucoup, a été le plus souvent discuté. La science moderne a soumis le Nouveau Testament en particulier à la critique la plus serrée. On a pesé les divers ouvrages qui le composent ; on les a scrutés et retournés en tous sens, admettant et rejetant tour à tour épîtres et évangiles. Du milieu de cet ébranlement général, il est cependant quatre écrits qui se sont dressés, même aux plus mauvais jours, comme un roc au milieu de l'orage ; ce sont les quatre grandes épîtres pauliniennes [1], sur lesquelles Baur lui-même a porté ce jugement digne d'être rappelé : « Non seulement, dit-il, il ne s'est jamais élevé le moindre soupçon contre l'authenticité de ces lettres ; mais elles portent si incontestablement le cachet de l'origine apostolique, qu'il est impossible de se représenter quel droit le doute pourrait avoir contre elles [2]. »

C'est donc de ces écrits qu'il faut partir pour reconstruire

[1] Gal., 1 et 2 Cor., Rom.

[2] *Paulus*, p. 248 de la 1re édit. Quant aux critiques plus récentes (Pierson, Loman, Steck), qui demeurent isolées dans le mouvement théologique moderne, elles seront reprises à propos de l'époque apostolique. (Dans l'autre sens, comp., par exemple, H.-J. Holtzmann, *Einleitung in das Neue Testament*, 2e édit., p. 241-246.)

l'histoire du christianisme primitif. D'après les calculs le plus généralement admis, ils datent des années 55 à 58 de notre ère. Or, non seulement ils attestent l'existence de l'Eglise chrétienne en divers lieux : Asie Mineure (Gal. I, 2), Grèce (1 Cor. I, 2 ; 2 Cor. I, 1), Macédoine (2 Cor. VIII, 1 ; IX, 2 ; Rom. XV, 26), Illyrie (Rom. XV, 19), de Jérusalem à Rome, selon le témoignage de Paul (Rom. I, 7, 15 ; XV, 19, 25) ; mais ces épîtres donnent plusieurs détails précieux à noter sur la personne de ce Jésus que les chrétiens adorent comme leur maître. (1 Cor. III, 11.) D'après les déclarations de l'apôtre, — bien placé pour être exactement renseigné, — Jésus, de la race de David (Rom. I, 3), né sous la loi (Gal. IV, 4), a vécu dans une humilité qui forme un contraste saisissant avec ses prérogatives souveraines. (2 Cor. VIII, 9.) Jamais il n'a commis de péché. (2 Cor. V, 21.) Aussi sa mort a-t-elle un caractère unique, comme il le marque par le repas qu'il institue en souvenir de ce sanglant sacrifice (1 Cor. XI, 23-26), offert pour le rachat des hommes qu'il réconcilie avec Dieu. (Rom. IV, 25 ; 2 Cor. V, 20, 21.) Le troisième jour il ressuscite et se montre à plusieurs reprises à ses disciples, jusqu'à ce qu'il apparaisse à Paul lui-même, qu'il arrête sur la voie de la révolte en l'appelant à la mission glorieuse de l'apostolat. (1 Cor. XV, 3-8 ; Gal. I, 1, 15, 16 ; 1 Cor. IX, 1.) C'est à ce Jésus enfin, actuellement glorifié dans le ciel, qu'il est réservé de juger le monde et de prendre possession de son royaume pour le remettre au Père, « afin que Dieu soit tout en tous. » (Rom. II, 16 ; 2 Cor. V, 10 ; 1 Cor. XV, 23-28.)

Voilà l'esquisse qu'un des premiers disciples du Christ donne de l'œuvre et de la personne de son maître ; si ce portrait est sobre de détails, on y trouve sans contredit le centre et la substance de l'Evangile. Qu'importe, après tout, le nombre des miracles que Jésus a opérés ? L'essentiel n'est-il pas de savoir que Christ est lui-même le grand miracle, le chef d'une humanité régénérée, parce qu'il a détruit l'empire

du péché et de la mort ? Ce principe reconnu, les récits évangéliques s'éclairent d'un jour nouveau, en déployant aux regards, par leur caractère merveilleux, les richesses de cette personnalité surhumaine. On peut discuter dès lors l'historicité de certains traits de la narration biblique ; mais on ne saurait en écarter l'ensemble d'un geste d'indifférence ou de dédain. Quoi d'étonnant que Christ, le libérateur venu du Père, ait accompli des miracles ; que lui, le vainqueur de la puissance qui tient l'humanité captive, il soit plus qu'un homme ordinaire et qu'il s'attribue le titre de Fils unique de Dieu ? Aussi comprend-on la haute portée du témoignage de Paul en faveur de l'histoire évangélique : de fait, les quatre grandes épîtres de cet apôtre ont été, dans le mouvement de la critique contemporaine, le point ferme d'où sont partis les défenseurs de la foi chrétienne pour regagner le terrain perdu.

Quelle est donc, dans l'ensemble de ce recueil si vivement attaqué, la place des évangiles ? Pour répondre à cette question, — sans anticiper sur la discussion des autres livres, qui seront traités chacun à son rang dans la suite, — je subdivise en trois sections l'histoire de la littérature apostolique : *a)* période *épistolaire ; b)* période *narrative ; c)* période *johannique*.

1° Il suffit de comparer les dates de composition des écrits du Nouveau Testament pour se convaincre de l'origine relativement tardive des évangiles. Sans doute, les premières communautés chrétiennes vivaient des souvenirs du ministère du Sauveur. Lorsque saint Paul, écrivant aux Corinthiens, leur énumère les apparitions du Christ ressuscité, ou quand il leur rapporte les paroles de l'institution de la cène, il ne prétend pas leur communiquer des faits nouveaux ; il se borne à souligner certains détails, en les renvoyant à l'instruction orale qu'ils ont déjà reçue ; il répète plutôt qu'il ne raconte ; il leur remet en mémoire ce qu'ils semblent avoir oublié. « J'ai appris, dit-il, du Seigneur ce que je vous ai

enseigné » (1 Cor. XI, 23); « je vous rappelle, frères, l'Evangile que je vous ai prêché » (1 Cor. XV, 1), et autres expressions du même genre.

Saint Paul avait donc soin, dans la prédication qu'il donnait à chaque Eglise, d'exposer les faits essentiels de l'activité publique de Jésus, renseignements qu'il tenait sans doute de Pierre ou de quelqu'un des douze. (Gal. I, 18, 19.) Pierre, de son côté, si l'on en croit le livre des Actes, dont le témoignage sur ce point n'a certes rien de suspect, suivait la même méthode. « Hommes israélites, s'écrie-t-il, écoutez ces paroles : Jésus de Nazareth, cet homme signalé de Dieu parmi vous par les miracles, les prodiges et les signes que Dieu a opérés par lui au milieu de vous, comme vous le savez vous-mêmes... » (Act. II, 22); — et l'on peut supposer que l'apôtre ne s'en tint pas à cette notice sommaire, mais qu'il développa cette preuve historique si frappante, tirant du trésor de sa mémoire en même temps qu'il faisait appel aux souvenirs de ses auditeurs [1]. Il est même à présumer que ces récits du ministère de Jésus formaient un des éléments importants de la doctrine dans laquelle « persévérait » l'Eglise. (Act. II, 42.)

Dans de telles circonstances, il était naturel qu'on ne sentît nul besoin de posséder des évangiles écrits. Les scènes de la vie du Sauveur se transmettant par voie de tradition orale, ce qui devait sembler plus nécessaire aux fidèles, c'était d'en obtenir l'intelligence exacte en vue du salut. Aussi voyons-nous saint Paul déclarer aux Corinthiens qu'il ne veut rien savoir « du Christ selon la chair » (2 Cor. V, 16), ce qui signifie qu'il ne saurait se contenter de la sèche reproduction du phénomène historique, mais que ces faits ne l'intéressent que dans la mesure où ils peuvent être saisis par la foi. Telle

[1] Comp. le discours chez Corneille (Act. X, 34-43), qu'on a nommé, non sans raison, le programme de l'évangile de Marc. Au reste, je rappelle que le livre des Actes ne nous donne, selon toute apparence, que le résumé de ces enseignements apostoliques; quelques mots du texte actuel représentent peut-être toute une série de narrations.

est la substance de la prédication de l'apôtre, dont on retrouve le résumé vivant dans ses écrits ; il est d'ailleurs aisé de se représenter pourquoi ces lettres sont les documents les plus anciens de la collection canonique. A part les Eglises de Palestine, la plupart des communautés apostoliques à nous connues furent fondées par saint Paul. Or, Paul était un missionnaire, poussé par le besoin de progresser et de conquérir. Tout au plus resta-t-il deux ans, trois ans dans de grandes métropoles telles que Corinthe ou Ephèse. Partout ailleurs il n'évangélisait qu'en passant, dans l'espace de peu de semaines, parfois même en quelques jours. Mais si les nécessités de son œuvre l'entraînaient dans ce mouvement incessant, l'apôtre ne pouvait cependant abandonner les Eglises qu'il avait créées ; il fallait les entretenir dans la foi chrétienne, répondre aux difficultés qui surgissaient sans cesse, appliquer l'Evangile aux détails de la vie quotidienne, édifier en un mot après avoir posé le fondement. De là l'activité littéraire de Paul, qui fut un des éléments essentiels de son travail missionnaire.

Quant aux apôtres de Jérusalem, confinés d'abord en Palestine, ils ne prirent la plume qu'à mesure que, la question des païens ayant été discutée, ils l'acceptèrent et virent leur horizon s'élargir. En résumé, toute cette période épistolaire, — sauf les écrits de Jean, l'épître de Jude et la seconde épître de Pierre, que je crois inauthentique, — est antérieure à la rédaction des évangiles et se subdivise en deux séries parallèles : d'un côté, les lettres pauliniennes, avec l'épître aux Hébreux qui s'y ajoute, et d'autre part; les écrits des chefs de la communauté hiérosolymite, à savoir l'épître de Jacques et celle de Pierre, auxquelles leur tendance doctrinale assigne une place à part dans le recueil du canon.

Au reste, je le répète, ces lettres, qui viennent les premières en date dans le Nouveau Testament, donnent moins la reproduction plastique du fait chrétien que l'appréciation de sa valeur religieuse ; car lorsqu'un homme embrasse l'Evangile

de Jésus-Christ, ce qui le frappe avant tout, c'est la correspondance des récits qu'on lui présente avec les besoins de sa conscience et de son cœur, c'est le bien qu'il en reçoit, c'est la transformation qui se produit dans sa vie. Plus tard seulement il cherche à posséder en détail l'histoire du Sauveur, telle que la donne l'étude minutieuse des évangiles. Aussi le portrait du « Christ selon l'Esprit » apparaît-il d'abord dans le développement de la littérature apostolique. Durant les trente années qui suivirent la mort de Jésus, la tradition vivante était assez flexible encore pour se plier à toutes les exigences et pour répondre à la soif de connaissance des chrétiens, jusqu'à ce que le temps, en s'écoulant, finit par amener une nouvelle situation qui détermina l'épanouissement de la littérature évangélique proprement dite.

2° De bonne heure il s'était formé dans l'Eglise plusieurs récits fragmentaires dont l'existence est attestée par le prologue de l'évangile de Luc. Il est vrai que, au début de l'âge apostolique, la prépondérance de l'enseignement oral rendait inutile le groupement de ces premiers essais en narration continue. Mais le nombre des témoins du ministère de Jésus tendant à s'éclaircir, plus l'Eglise s'éloigna de la période des origines, plus elle dut éprouver le besoin de posséder l'histoire de la vie et de l'activité du Seigneur. Pour cet effet, il suffisait de rédiger l'évangélisation des apôtres, ce qui donna naissance à des cycles de récits d'où sortirent nos synoptiques ; je me borne à marquer ici, sauf à y revenir dans la suite, la place de ce développement, auquel se rattache un autre ouvrage historique de valeur qui rentre dans cette période. Le plus ancien des évangiles étant de quarante ans environ postérieur à la mort de Jésus, de graves événements s'étaient déroulés dans l'intervalle. L'Eglise, d'abord chétive et menacée, avait pris un essor prodigieux. De Jérusalem elle s'était répandue jusqu'à Rome. Bien des chrétiens, qui ne connaissaient ces péripéties émouvantes que par ouï-dire et vaguement, devaient se demander comment avait pu

s'opérer ce miracle. C'est ce que leur explique, dans un récit remarquablement nuancé, le livre des Actes, suite de l'évangile de Luc, ou pour adopter une expression moderne, seconde partie du grand ouvrage de cet auteur sur les origines du christianisme, livre qui clôt la période narrative de la littérature du Nouveau Testament.

3° Restent un petit nombre d'écrits qui sont tous plus tardifs que les épîtres de Paul et qui se groupent autour du nom de Jean d'après l'ancienne tradition chrétienne. C'est à cette *période johannique* qu'appartient, — si du moins cette vision est d'origine apostolique, — l'Apocalypse, que je place vers l'an 68 et sur le compte de laquelle je m'expliquerai dans la suite. Quant à l'évangile et aux épîtres de Jean, qui présentent la conception de l'apôtre dans sa maturité, voici comment on peut en établir le caractère.

Ce qui se dégage des ouvrages de la période épistolaire, c'est, me paraît-il, la figure du « Christ selon l'Esprit, » c'est-à-dire le fait évangélique saisi dans sa portée religieuse universelle. Les écrits de la période narrative esquissent, d'autre part, le portrait du « Christ selon la chair, » c'est-à-dire du Jésus historique tel qu'il s'était montré aux foules durant son ministère. Jusqu'ici la littérature apostolique pose donc les termes d'une dualité : c'est à Jean qu'il était réservé d'en révéler l'unité ou d'opérer la synthèse. Comme Pierre ou Matthieu, cet apôtre était, en effet, le témoin compétent de l'activité du Seigneur ; comme Paul, il avait pénétré dans les profondeurs mystérieuses de sa personne. Aussi couronne-t-il ce Nouveau Testament dans lequel rayonne la gloire du Christ, en attestant au monde et à l'Eglise que l'être divin qu'avait prêché saint Paul est aussi celui qui a vécu sur la terre et dont il a été, lui Jean, le confident et l'ami. Telle est l'idée génératrice du quatrième évangile, ce joyau de la littérature chrétienne, systématiquement dénigré par ceux qui, séparant le Jésus historique du Christ idéal, répètent avec Lessing que « les vérités nécessaires de la raison ne sauraient reposer sur

les faits accidentels de l'histoire[1], » mais qui triomphe de ces dédains et de ces colères, et qui proclame avec tant d'autorité l'indissoluble union de l'idéal et du réel dans le christianisme, qu'en dehors du témoignage qu'il donne il ne peut y avoir d'intelligence vraie de la personne et de l'œuvre du Sauveur.

Au terme de cette rapide esquisse, nous revenons donc aux écrits qui traitent directement de la vie de Jésus, à savoir aux évangiles et d'abord aux synoptiques[2]. Notre étude d'introduction, ainsi délimitée, comprend trois paragraphes : *a)* les synoptiques ; *b)* le quatrième évangile ; *c)* la valeur historique du portrait évangélique de Jésus-Christ.

[1] Cité par Strauss, *Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet*, p. 620. Sur quoi l'auteur ajoute que « cette distinction du Jésus historique et du Christ idéal, c'est-à-dire de l'image de l'homme telle qu'elle est déposée dans l'intelligence humaine, est la conquête définitive, le trésor inaliénable de l'esprit moderne ; c'est la transformation de la religion du Christ en religion de l'humanité. » (P. 625.) En 1843 déjà, au terme de sa substantielle étude sur la Trinité, Baur développait une théorie identique. C'est la foi seule, expliquait-il, qui fait du Christ l'homme-Dieu. « Or, l'idée de l'homme-Dieu est indépendante de la personne historique de Jésus ; car sa réalité est l'essence même de l'esprit. L'homme-Dieu est l'esprit infini sous la forme du fini.... Au fond, Strauss a tiré la conséquence logique du système de Hegel. La spéculation se contente du minimum de valeur objective que ce critique assigne à la personne de Jésus. Il suffit même que la conception du Christ idéal se soit rattachée accidentellement à celui qui la porte. » (*Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes ;* en 3 vol., 1841-1843. III, p. 969-974.) — De là, sans doute, l'opiniâtreté de cette école et de tous ceux qui en dépendent à nier l'apostolicité du quatrième évangile.

[2] En dehors des sources chrétiennes, il faut signaler le fragment bien connu des *Annales* de Tacite, (XV, 44) ; chez les Juifs, je rappelle les textes de Josèphe : *Antiquités*, XVIII, 3, 3 (interpolé ou inauthentique. Voir Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, 2e édit. de la *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, 1890. I, p. 455-459.), XVIII, 5, 2 (sur Jean-Baptiste) et XX, 9, 1 (comp. encore Sabatier : Art. *Jésus-Christ*, dans l'*Encyclopédie* de Lichtenberger, VII, p. 349). Quant aux renseignements fournis par la tradition rabbinique, consulter en particulier l'étude récente de Laible, *Jesus Christus im Thalmud.* (Berlin, 1891.) Tout cela n'est, du reste, que de très peu d'importance, les livres canoniques restant le seul document suffisant et sérieux.

§ 1er. — LES SYNOPTIQUES

Article A. — Origine des trois premiers évangiles

Vers la fin du deuxième siècle, les quatre évangiles canoniques étaient universellement reçus dans l'Eglise, et même si bien accrédités que leur nombre semblait avoir un caractère sacré, qu'il participait en quelque sorte à la fixité des lois de l'univers ou des phénomènes immuables de la nature. « L'Evangile, écrit par exemple Irénée dans un curieux passage, est la colonne et le soutien de l'Eglise ; l'Eglise est répandue dans tout le monde ; le monde a quatre contrées et quatre vents principaux : donc il ne peut y avoir que quatre évangiles [1]. » Voici, du reste, comment cet auteur se représente l'origine des ouvrages ainsi groupés. « Matthieu, dit-il, donna aux Hébreux un évangile rédigé dans leur langue, au temps où Pierre et Paul prêchaient à Rome et y fondaient l'Eglise. Ces apôtres étant morts, Marc, l'interprète de Pierre, mit par écrit la prédication de son maître, et Luc, le compagnon de Paul, déposa dans un livre l'Evangile que Paul avait prêché. Ensuite Jean, le disciple du Seigneur, celui qui s'était penché sur le sein de Jésus, publia à son tour l'Evangile à Ephèse, ville d'Asie [2]. »

Ce texte d'Irénée montre l'autorité qu'on reconnaissait à cette époque aux évangiles : aussi la critique peut-elle partir de là comme d'un point acquis pour remonter plus haut, ce que je ferai en recherchant d'abord l'origine des documents synoptiques. Il ne saurait entrer dans le plan de cette étude de fournir l'analyse complète de la question, pour le détail de laquelle je renvoie aux manuels spéciaux d'isagogique. A propos de chacun de ces écrits, je me contenterai de relever les témoignages essentiels et d'établir les conclusions qui me semblent les mieux justifiées.

[1] *Adv. haer.*, III, 11, 8. Traduction abrégée.

[2] *Adv. haer.*, III, 1, 1. Comp. Eusèbe, *Hist. eccles.*, V, 8, 2-4.

I. *Evangile selon saint Matthieu.*

Au dire d'Irénée, le premier évangile canonique aurait été composé en hébreu, pour les Hébreux, pendant que Pierre et Paul fondaient l'Eglise de Rome. La dernière partie de cette notice est manifestement inexacte, l'épître aux Romains, — à défaut d'autres preuves, — attestant que la communauté de Rome existait avant que Paul eût paru dans cette ville, d'où il ressort plus clairement encore que Pierre ne saurait en avoir été le fondateur. Mais l'abandon de ce détail n'implique nullement qu'il faille rejeter, en bloc, l'ensemble du passage. C'est une opinion courante dans l'ancienne Eglise que Matthieu rédigea son évangile en hébreu ; à cet égard, les renseignements de Jérôme surtout sont importants à cause de l'érudition de ce docteur et de sa compétence en matière de critique.

Comme ses prédécesseurs, il affirme que Matthieu fit son récit en hébreu pour les chrétiens sortis du judaïsme, mais en ajoutant qu'on ignore qui traduisit ce recueil apostolique en grec [1]. Jérôme semble même indiquer que l'original araméen de l'ouvrage de Matthieu existait encore à son époque [2], bien que, sur ce point, son témoignage se complique de la question très controversée de l'évangile des Hébreux. Cet écrit, fort en honneur chez les Nazaréens, secte judaïsante, et que nous connaissons en partie par des citations d'anciens auteurs, présentait, à côté de divergences qu'on ne peut contester, des analogies non moins frappantes avec le premier des synoptiques. Des critiques autorisés vont jusqu'à affirmer, quoique sans raison suffisante, à mon avis,

[1] « Matthaeus, qui et Levi, ex publicano apostolus, primus in Judaea propter eos qui ex circumcisione crediderunt evangelium Christi hebraeis litteris verbisque composuit : quod quis postea in graecum transtulerit, non satis certum est. » *De viris illustribus*, c. 3.

[2] « Porro ipsum hebraicum habetur usque hodie in Caesariensi bibliotheca, quam Pamphilus studiosissime confecit. Mihi quoque a Nazaraeis, qui in Veria (Beroea), urbe Syriae, hoc volumine utuntur, describendi facultas fuit. » (*Ibid.*)

l'antériorité du document apocryphe, dont l'évangile actuel ne serait que le remaniement[1]. Même lorsqu'on rejette cette dernière supposition, on se demande si le texte hébreu trouvé vers la fin du quatrième siècle était l'original de notre Matthieu

[1] Par exemple, Hilgenfeld, *Einleitung in das Neue Testament* (1875), p. 460 et suiv. — Cette théorie se heurte toutefois, me paraît-il, contre les détails légendaires dont est chargé le récit extra-canonique. Dans l'histoire de l'homme à la main sèche (Matth. XII, 9-13), par exemple, l'évangile des Hébreux fait entrer le patient dans des explications diffuses. « J'étais maçon, dit-il, vivant du travail de mes mains. Je te prie, Jésus, de me guérir, pour que je n'aie pas à mendier honteusement mon pain. » — Après avoir entendu la réponse du Seigneur, le jeune homme riche de Matthieu (XIX, 16 et suiv.), au dire de l'évangile des Hébreux, « se gratte la tête. » — Ailleurs encore, Jésus raconte, toujours d'après l'évangile des Hébreux, que l'Esprit Saint « le prit par un cheveu pour le transporter sur le mont Tabor. » (Hilgenfeld, ouvr. cité, p. 476, 481, 484. Comp. les textes donnés dans l'excellente monographie de Hofmann, *Das Leben Jesu nach den Apokryphen*, Leipzig, 1851.)

Quelle distance il y a de ces surcharges à la simplicité des évangiles, et comment admettre la priorité d'un texte pareil ? Hilgenfeld, cependant, n'hésite pas à le considérer comme fort ancien, au point qu'il semble disposé à l'identifier avec l'écrit primitif de l'apôtre. (P. 457 et suiv., 497.) La question sera reprise au point de vue des déclarations des anciens docteurs ; mais, dès l'abord, il est facile de voir combien cette théorie est improbable. Comment croire, par exemple, que Matthieu se soit représenté son maître enlevé par un cheveu sur le mont Tabor ? Ce n'est plus là du miracle ; c'est le fantastique de la légende. De tels détails abondent dans les évangiles apocryphes, que l'ancienne Eglise a justement exclus du canon (voir l'ouvrage cité de Rud. Hofmann). Que l'évangile des Hébreux soit issu de l'évangile araméen de Matthieu, je le veux bien; c'est même la seule hypothèse qui rende compte de son origine. Mais il ne peut en être qu'un remaniement postérieur. Loin de dépendre d'un tel écrit, l'évangile grec qui est en tête du recueil canonique actuel nous transporte manifestement plus près des sources du christianisme.

Au reste, cette question de l'évangile des Hébreux est encore pendante à notre époque. Voir, par exemple, en faveur de l'antiquité, quoique avec des nuances et mainte divergence de détail : Nicholson, *The Gospel according to the Hebrews.* (Londres, 1879) ; Rud. Handmann, *Das Hebräer-Evangelium* (dans la collection des *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, de Gebhardt et Harnack, V[e] vol., 3[e] cah., Leipzig, 1888. L'auteur incline à identifier les λόγια de Papias avec l'évangile des Hébreux, p. 137) ; Hilgenfeld, dans la *Zeitschrift f. wissensch. Theol.*, 1884, 2[e] cah., p. 188 et suiv. ; 1889, 3[e] cah., p. 280 et suiv. — D'autre part, dans le sens de l'origine tardive et du caractère apocryphe de l'évangile des Hébreux, lire, par exemple, Bleek-Mangold, *Einl. in das N. T.*, 3[e] édit., 1875, p. 112 et suiv. ; Holtzmann, *Einl. in das N. T.* (je cite d'après la 2[e] édit., 1886), p. 388 ; Weiss, *Einl. in das N. T.*, 1886, p. 495 et suiv. ; A. Resch, *Agrapha,* dans les *Texte und Untersuchungen* de Gebhardt et Harnack, V[e] vol., 4[e] cah. (Leipzig, 1889.) Après avoir distingué les deux recensions

canonique, ou s'il faut l'identifier avec cet évangile des Nazaréens, problème obscur faute de renseignements exacts et qui n'est pas facile à résoudre [1]. Cependant, puisque les indications de Jérôme montrent en tous cas que ce docteur croyait à l'existence d'un évangile hébreu complet sorti de la plume de Matthieu, traduit en grec on ne sait par qui, et dont

principales de l'évangile des Hébreux, ce dernier critique signale dans la nazaréenne en particulier : *a*) un penchant au merveilleux poussé jusqu'au grotesque ; *b*) un caractère gnostique qui se révèle soit dans la conception du Saint-Esprit « mère » du Messie, soit dans une opposition tendancieuse au prophétisme de l'Ancien Testament (p. 329, 330).

[1] A l'époque de Jérôme et d'Epiphane, deux évangiles araméens principaux circulaient dans certaines portions de l'Eglise : l'évangile des Hébreux, que Jérôme trouva chez les Nazaréens et que plusieurs, dit-il, considéraient comme le Matthieu authentique (*Ad Matth., XII, 13*) ; et l'évangile des Ebionites, qui paraît s'être écarté plus encore du texte actuel (Epiphane, *Haer.*, XXIX, 9 ; XXX, 3, 13). Le tout est de savoir si ce premier docteur a considéré l'évangile hébreu des Nazaréens comme étant l'écrit original de l'apôtre. Voici, dans les deux sens contraires, les arguments à faire valoir.

a) En faveur de l'identité (comp. Hilgenfeld, p. 40, 129, Handmann, p. 45-64), on allègue des textes, semble-t-il, très catégoriques de Jérôme : « Porro ipsum hebraicum (sc. Matthaei) habetur usque hodie in Caesariensi bibliotheca.... Mihi quoque a Nazaraeis, qui in Beroea, urbe Syriae, hoc volumine utuntur, describendi facultas fuit. » (*De viris illustr.*, c. 3.) « In evangelio juxta Hebraeos, quod chaldaico quidem syroque sermone, sed hebraicis litteris scriptum est, quo utuntur usque hodie Nazareni, secundum apostolos, sive ut plerique autumant, juxta Matthaeum, quod in Caesariensi habetur bibliotheca. » (*Adv. Pelag.*, III, 2.) « In evangelio, quo utuntur Nazaraei et Ebionitae, quod nuper in graecum de hebraeo sermone transtulimus, et quod vocatur a plerisque Matthaei authenticum. » (*Ad Matth., XII, 13.*) « Evangelium quoque, quod appellatur secundum Hebraeos et a me nuper in graecum sermonem latinumque translatum est.... » (*De viris illustr.*, c. 2.)

D'autres critiques, il est vrai, pensent trouver dans ces déclarations l'indice de deux documents araméens distincts ; l'un que Jérôme aurait seulement *copié* (Mihi... describendi facultas fuit), et l'autre qu'il aurait *traduit* en grec et en latin. S'il le traduisit, allègue-t-on, c'était apparemment pour le faire connaître à l'Eglise, travail bien inutile s'il s'était agi du texte original de Matthieu, dont la version grecque (notre premier évangile) était dès longtemps admise dans le canon. Dans l'un des cas, il traduisit : il s'agissait de l'évangile des Hébreux, ouvrage hérétique assez différent du texte actuel. Dans l'autre cas, il copia : c'était l'original de Matthieu, dont le contenu était suffisamment connu de l'Eglise.

Cependant cette argumentation n'éclaircit pas, me paraît-il, toutes les difficultés. Qu'on revoie seulement les textes. Copie ou traduction, le document araméen dont parle Jérôme est toujours l'évangile dit des Hébreux, évangile qu'il semble désigner

l'évangile des Nazaréens de son temps était la reproduction plus ou moins fidèle, ce témoignage confirme les données essentielles du texte d'Irénée duquel nous sommes partis.

Mais si, remontant le cours du deuxième siècle, on se rapproche de la période des origines, on trouve chez les Pères apostoliques une attestation de teneur différente, importante à cause de son antiquité. Après avoir exposé ce qui concerne la narration de Marc, Papias, évêque de Hiérapolis, ajoute, en effet, au sujet du premier évangile : « Quant à Matthieu, il rassembla par écrit, en langue hébraïque, les sentences du Seigneur ; mais chacun les traduisit comme il

comme le Matthieu authentique (*De viris illustr.*, c. 3), que beaucoup en tous cas considéraient comme tel (*Ad. Matth., XII, 13*), mais qui, les fragments que nous en avons le montrent, est loin de correspondre sur tous les points avec le document canonique. Quant à la distinction dont on se prévaut, il m'est impossible d'y voir l'indication suffisante de deux ouvrages distincts, Jérôme ayant fort bien pu copier le texte en question pour le traduire ensuite. La comparaison des renseignements tirés des divers ouvrages de ce Père semble donc établir l'identité.

b) Mais comment expliquer, d'autre part, les difficultés très positives qui surgissent au point de vue de la critique interne? Comment croire que Jérôme lui-même ait fait de l'évangile araméen qu'il traduisit l'original de notre écrit actuel de Matthieu? Ce docteur était mieux placé que personne pour remarquer les divergences ; que signifie donc le mot de *traduction* dont il se sert ? (« Matthaeus... evangelium Christi hebraeis litteris verbisque composuit : quod quis postea in graecum transtulerit non satis certum est. » *De viris illustr.*, c. 3.) Si l'évangile des Hébreux qu'il cite était identique à l'ouvrage araméen de Matthieu, celui-ci serait donc tout autre que le texte grec actuel, c'est-à-dire qu'il ne faudrait pas parler de traduction, mais de remaniement, et même de remaniement assez libre. Nous avons marqué, dans une note précédente, jusqu'à quel point le premier évangile du canon diffère du document hérétique conservé chez les judaïsants. En somme, le témoignage de Jérôme est trop obscur pour qu'on puisse en tirer une conclusion qui s'impose. Il ne faut pas oublier d'ailleurs que ce Père donne moins son opinion que celle des autres ; ce qu'il atteste, c'est le crédit dont l'évangile des Hébreux jouissait dans l'Eglise de son temps, le fait que plusieurs le prenaient pour le texte primitif de l'ouvrage canonique. L'ignorance et le manque d'esprit critique de l'époque expliquent sans peine de telles erreurs. Quant à Jérôme, ce qui ressort en tous cas de ses déclarations, c'est qu'il admet l'existence d'un évangile araméen de Matthieu dans ce même sens qu'Irénée. On comprend que cet écrit se soit corrompu dans le cours des âges, et qu'il en soit sorti ces recensions diverses, plus ou moins hérétiques, qui existaient encore au quatrième siècle et que plusieurs confondaient avec l'évangile primitif de Matthieu.

pouvait [1]. » Peu de textes patristiques ont été plus vivement discutés : sans entrer toutefois dans le détail, je me borne à relever les faits qui me semblent dignes de remarque.

Le terme de *λόγια* (sentences) désigne-t-il une collection de discours seulement, ou bien un évangile complet, discours et parties narratives [2] ? Ce substantif étant dérivé de *λέγω*, qui signifie *dire* et non *faire*, la seconde manière de voir paraît moins naturelle, quoique les considérations suivantes aient été présentées en sa faveur.

a) *λόγιον*, dit-on, n'est pas une parole en général, mais un oracle des dieux. Dans le Nouveau Testament, ce mot s'applique à l'ensemble de la révélation de l'ancienne alliance, y compris les livres historiques. (Rom. III, 2.)

[1] « *Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο· ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος.* » (Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 39, 16.) Le *μὲν οὖν* du commencement de ce passage marque antithèse légère ou transition (comp., p. ex., Act. XIII, 4; XXIII, 22); cette particule met la notice sur Matthieu en relation avec ce qui vient d'être dit du travail de Marc (III, 39, 15.)

[2] La première hypothèse, mise en avant avec éclat par Schleiermacher (*Ueber die Zeugnisse des Papias von unseren beiden ersten Evangelien. Theol. Stud. u. Krit.*, 1832, 4e cah., p. 735 et suiv.), a été reprise et développée entre autres par Holtzmann, *Die Synoptischen Evangelien*, 1863, p. 250 et suiv. (comp. *Umschau auf dem Gebiete der N. Tlichen Kritik. Jahrbücher f. prot. Theol.*, 1875, 4e cah., p. 583 et suiv.). Dans un sens analogue, quoique avec plus de réserve, Reuss, *Histoire évangélique*, 1876, p. 72 et suiv. ; Weiffenbach, *Die Papias-Fragmente über Marcus und Matthäus exegetisch untersucht und kritisch gewürdigt*, 1878, etc.

D'autres estiment, au contraire, que le mot de *λόγια* peut fort bien s'appliquer à un évangile complet. Voir, par exemple, Bleek (*Einl. in das N. T.*, 3e édit., p. 115, 116) ; Hilgenfeld (*Einl. in das N. T.*, p. 452 et suiv. Comp. l'article du même auteur : *Papias über Marcus und Matthäus. Zeitschrift f. wissensch. Theol.*, 1879, 1er cah., p. 14-18 ; et dans la même revue, 1882, 2e cah., p. 189 et suiv., l'article *Der gegenwärtige Stand der Evangelienforschung*) ; et surtout Weiss, dans les Introductions de ses deux commentaires : *Das Marcusevangelium und seine synoptischen Parallelen* (1872). *Das Matthäusevangelium und seine Lucasparallelen* (1876). [Comp. collection Meyer. *Commentaires* sur les évangiles de Marc et de Luc. (Weiss, 6e édit., 1878.) Weiss, *Das Leben Jesu*, I, p. 24-38. *Einl. in das N. T.*, p. 492 et suiv.] En français, par exemple, H. Lutteroth, *Essai d'interprétation des dernières parties de l'évangile selon saint Matthieu* (Paris, 1876), p. 550 et suiv. ; Bonnet, le *Nouveau Testament, Evangiles de Matthieu, Marc et Luc* (1880), introduction, p. XXXIX. Ces deux derniers auteurs, à la suite de beaucoup d'autres, identifient même, — sauf la différence de langue, — les Logia de Papias avec l'évangile canonique actuel.

b) L'ouvrage perdu de Papias *Λογίων κυριακῶν ἐξήγησις* contenait, selon le témoignage des anciens auteurs [1], non seulement des discours, mais aussi des parties narratives. Donc l'écrit de Matthieu auquel ce Père fait allusion n'était pas non plus une simple collection d'enseignements.

Mais à ces deux arguments il y a ceci à répondre :

a) Si les apôtres considéraient l'Ancien Testament comme l'ensemble des oracles de Dieu (*τὰ λόγια τοῦ θεοῦ*, Rom. III, 2), c'est parce que la collection de la littérature hébraïque était devant eux comme un tout complet et revêtu d'une sanction divine, tandis que le recueil des écrits apostoliques, au contraire, ne se forma que bien après le commencement du second siècle [2]. Papias avoue, par exemple, qu'il aimait à rechercher les traditions orales plutôt que les documents écrits [3] ; il ne peut donc avoir appliqué au Nouveau Testament, qui n'existait pas encore, l'expression dont les apôtres se servent pour désigner le canon israélite. Il est vrai que, dans le fragment en question, ce Père ne se préoccupe que des deux premiers synoptiques. Mais le développement qui précède celui dont nous nous occupons distingue, à propos de l'écrit de Marc, les éléments constitutifs de l'histoire évangélique, les faits et les discours [4], que Papias signale apparemment par allusion à la notice sur Matthieu qui va venir et pour faire ressortir la différence. L'évêque de Hiérapolis semble vouloir dire que, à l'opposé de Marc, dont le livre est une narration complète, Matthieu ne donne que

[1] Par exemple, Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 39.

[2] Voir, par exemple, Reuss, *Histoire du canon des saintes Ecritures dans l'Eglise chrétienne* (2e édit., 1864), p. 29 et suiv.

[3] Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 39, 4.

[4] « *Τὰ ὑπὸ τοῦ χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα,* » dit-il du contenu de notre second évangile ; et, pour ne laisser aucun doute sur sa pensée, il ajoute, en caractérisant la méthode de l'auteur du même écrit : « *ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λόγων.* » (Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 39, 15.) Si donc Papias applique l'expression de *λόγοι* à Marc, ce n'est que pour l'écarter : rien de plus caractéristique que la distinction qu'il établit à cet égard entre les deux évangiles.

la collection des enseignements du maître, d'où il ressort qu'on ne saurait être autorisé, dans l'interprétation de l'expression discutée, à adopter un sens extensif que condamnent également l'étymologie et le contexte.

b) A cela s'ajoute que, dans l'ouvrage de Papias *Λογίων κυριακῶν ἐξήγησις*, les *λόγια* n'étaient autres que « les préceptes authentiques du Seigneur, » d'après l'explication que l'auteur en donne lui-même [1] : si donc cet écrit contenait, en outre, comme le dit Eusèbe, des parties narratives, celles-ci ne se trouvaient là que pour illustrer les enseignements. En somme, le recueil de Papias n'est point un traité d'exégèse au sens ordinaire du terme, puisque l'évêque se borne à raconter ce que Jésus a dit et ce qu'il a fait durant son ministère, estimant sans doute, ainsi qu'il le marque par le titre qu'il adopte, que les actes du Sauveur sont le meilleur commentaire possible de ses discours.

Tels étant les arguments présentés de part et d'autre, les théories ainsi développées se sont maintenues nombre d'années sans guère réussir à s'entamer. Tandis que les théologiens conservateurs confondaient, à la seule réserve de la langue, le premier évangile canonique avec le recueil dont parle Papias, d'autres, au contraire, s'attachaient au système de Schleiermacher pour l'affirmer dans toute son intransigeance. De nos jours cependant, comme cela arrive généralement en pareil cas, les deux opinions extrêmes tendent à disparaître, et quoique avec bien des nuances de détail, on s'accorde à admettre la présence d'éléments narratifs, — plus ou moins étendus, — même dans l'ouvrage de l'apôtre [2] :

[1] « *οὐδὲ τοῖς τὰς ἀλλοτρίας ἐντολὰς μνημονεύουσιν, ἀλλὰ τοῖς τὰς παρὰ τοῦ κυρίου τῇ πίστει δεδομένας.* » (III, 39, 3.)

[2] H. Holtzmann, en particulier, a modifié très fortement ses vues dans ce sens. *Theol. Literaturzeitung* de 1881, 8, p. 180-183. *Einl. in das N. T.*, p. 357. Comp. les théories — assez diverses du reste suivant le système particulier de chaque auteur — de Weiss, dans les ouvrages cités; de Weizsäcker, *Untersuchungen über die ev. Geschichte*, 1864, p. 196 et suiv.; *Das apost. Zeitalter*, 1886, p. 386-407; de Beyschlag, *Die apost. Spruchsammlung und unsere vier Evangelien. Stud. u. Krit.*, 1881, 4e cah.,

il est très improbable, en effet, que Matthieu ait rédigé ces discours sans un mot d'introduction ; il ne pouvait autrement, semble-t-il, que de les encadrer de brèves notices historiques. D'un autre côté, le fait qui n'en subsiste pas moins, c'est que, dans le premier évangile actuel, les enseignements du Sauveur restent la partie principale. On ne peut comparer entre eux nos synoptiques sans être frappé soit de l'insuffisance des parties narratives de l'écrit attribué à Matthieu, soit aussi de la haute valeur de la collection de discours qu'il renferme, ainsi qu'il est facile de s'en convaincre par une lecture parallèle des documents.

1° Que le lecteur mette en regard quelques-uns des récits des deux premiers évangiles, celui des démoniaques de Gadara (Matth. VIII, 28-34 ; Marc V, 1-20), ou de la multiplication des pains, par exemple (Matth. XIV, 15-21 ; Marc VI, 35-44) ; ou bien qu'il compare deux indications plus rapides, telles que la question des pharisiens qui demandent un miracle du ciel. (Matth. XII, 38 ; Marc VIII, 11, 12.) Rien de plus pittoresque que la narration de Marc ; elle fait revivre les événements qu'elle rapporte : rien de moins circonstancié que le récit de Matthieu, qui semble être un abrégé de seconde main plutôt que le souvenir d'un disciple du maître. On explique en général ce fait en alléguant que, le plan de Matthieu le portant à donner plus de valeur aux discours, il n'y ajoute que l'encadrement historique indispensable. Mais cette raison ne saurait suffire ; car même quand il ne dit que deux mots, Marc fait tableau : d'un trait, il transporte dans le vif des scènes évangéliques (par exemple, VII, 33, 34 ; VIII, 12, etc.): pourquoi ce relief manque-t-il à un tel point aux narrations du document parallèle? Notre premier évangile contient sans contredit un très grand nombre de récits ; on ne

p. 587 et suiv. ; *Das Leben Jesu*, 1885, I, p. 81 et suiv. ; de H.-H. Wendt, *Die Lehre Jesu* (Göttingen, 1886), I, p. 44 et suiv., 191-205. Voir aussi, tout récemment encore, A. Resch, *Agrapha*, p. 40 et suiv. ; W. Sanday, *A Survey of the Synoptic Question*, dans l'*Expositor*, 4e série, III (1891), surtout p. 305, 306.

saurait dire que cette partie ait été négligée ; mais, de quelque côté qu'on les prenne, ils ont toujours quelque chose de terne et d'effacé. Je vais plus loin. Il serait facile de signaler mainte information de Matthieu que l'auteur du quatrième évangile a très positivement rectifiée. Ainsi la mention de l'emprisonnement de Jean-Baptiste (Matth. IV, 12 ; Jean III, 24 ; IV, 1-3), la date de la mort du Sauveur, ou même la conception générale de son ministère : autant de sujets que je n'ai pas à développer ici, parce qu'ils seront repris dans la suite. Il est vrai que ces inexactitudes sont en général communes aux trois synoptiques ; mais on comprend qu'elles se soient glissées dans les récits de Marc et de Luc, qui ne furent ni l'un ni l'autre témoins de l'activité de Jésus, tandis que, dans l'hypothèse de l'origine apostolique des narrations de l'évangile de Matthieu, elles demeurent inexplicables. Sur ce point, le témoignage de Papias, qui n'attribue à l'apôtre qu'une collection de discours, est pleinement confirmé par l'étude du texte.

2° Or, ce recueil qui doit avoir été le noyau de notre premier évangile est encore très perceptible dans cet écrit. Si l'on ne considère que le nombre des versets, les parties narratives sont en somme plus étendues ; mais si l'on tient à avoir le plan d'ensemble, c'est dans la progression de l'enseignement de Jésus qu'il faut le chercher. Voilà ce que M. Weizsäcker a fort bien fait ressortir dans son étude sur les évangiles. En analysant l'ouvrage actuel de Matthieu, ce savant en est venu à distinguer trois groupes de discours dont il donne la caractéristique suivante[1] : *a*) En tête, le sermon sur la montagne, proclamation du royaume des cieux et du principe sur lequel il se fonde, la vraie justice opposée au légalisme formaliste des pharisiens. *b*) En second lieu viennent les enseignements du Sauveur à ses disciples et les discours polémiques. Ce n'est plus seulement l'inauguration de l'ordre de choses nouveau :

[1] *Untersuchungen über die evangelische Geschichte*, p. 184-186.

c'est le royaume s'affermissant chez ceux qui le reçoivent en dépit de l'opposition des adversaires. *c*) Enfin le cycle est achevé par les prophéties eschatologiques et par les paraboles sur la consommation du royaume.

M. Godet, reprenant et développant ce principe de division, distingue, dans la collection des discours de Matthieu, cinq parties essentielles : *a*) Le sermon sur la montagne, code nouveau du royaume (V-VII). *b*) L'enseignement de Jésus aux douze, « l'instruction normale de l'apostolat » (X). *c*) Les paraboles du ch. XIII sur le développement du royaume. *d*) L'enseignement disciplinaire donné à l'Eglise sur la conduite à tenir envers les membres indignes (XVIII.) *e*) Enfin vient un groupe de discours dont l'idée commune est celle du jugement à venir (XXIII-XXV). Le même auteur donne à ces cinq parties les titres suivants, qui en font ressortir la progression organique : *a*) La loi nouvelle. *b*) L'apostolat. *c*) Le royaume des cieux. *d*) L'Eglise. *e*) La consommation des choses ; — l'accent étant mis sur la première, sur la troisième et sur la cinquième (Jésus-Christ législateur, Jésus-Christ roi et Jésus-Christ juge), qui forment la charpente de l'édifice entier [1].

Voilà des caractéristiques de valeur, qui jettent un jour précieux sur le plan général du premier évangile synoptique. On pourrait adopter d'autres formules encore en s'attachant, par exemple, à développer comme suit l'idée centrale du royaume des cieux : *a*) *La charte du royaume,* sermon sur la montagne (V-VII). *b*) *Les membres du royaume,* instructions données aux apôtres et à ceux qui continuent leur œuvre en recevant le salut (X). *c*) *Le développement du royaume* sur la base des principes posés dans le discours initial et par l'activité persévérante des disciples (XIII). *d*) *Les ennemis du royaume,* chrétiens infidèles qu'il faut tendre à ramener, mais qui doivent être rejetés s'ils sont incorrigibles (XVIII, 15 et suiv.) ; incrédules endurcis auxquels Jésus dénonce le juge-

[1] *Etudes bibliques, Nouveau Testament*, 1874, p. 14 et suiv. Comp. *Commentaire sur l'évangile de Luc*, II, p. 537 de la 1re édit.

ment destiné aux rebelles (XXIII). *e*) Enfin, si les succès de l'armée de Christ sont souvent compromis par l'action de ces obstacles divers, la victoire finale lui est acquise : c'est ce que montre le cinquième groupe d'enseignements, qui traite de la *consommation du royaume* (XXIV, XXV).

On ne saurait nier que cette reconstitution, considérée du point de vue de la critique interne, ne se présente avec une certaine vraisemblance, quoiqu'elle ne s'accorde guère avec les solutions proposées par les travaux les plus récents [1]. Au reste, qu'on choisisse le système qu'on voudra, ce qui demeure certain, c'est que ces grands corps de discours, tels qu'ils existent actuellement, forment le centre organique de notre premier évangile. Ainsi se justifierait l'explication qui a été donnée du témoignage de Papias, bien qu'une question encore se pose à propos de ce texte.

Toute la discussion précédente ayant porté sur le sens du mot de *λόγιον*, il reste à montrer comment Papias se représente l'*interprétation* de cette collection d'enseignements dont il parle [2]. Schleiermacher pense avant tout à des adjonctions explicatives, à des récits illustrant le texte [3], opinion généralement abandonnée de nos jours [4]. Le fait est que le sens naturel de *ἡρμηνεύειν* n'est pas *expliquer*, mais *traduire* [5], et que rien ne nous autorise à nous en éloigner. La collection hébraïque de Matthieu n'étant comprise que d'un public restreint, il fallait la rendre accessible aux chrétiens, de beaucoup les plus nombreux, qui ne parlaient que le grec : de là la nécessité de versions qui, répondant à ce besoin, ne tardèrent pas à se produire. « Chacun les *traduisit,* atteste l'évêque,

[1] M. Wendt, par exemple, développe une hypothèse très différente, d'après laquelle les Logia auraient été moins un agencement de morceaux didactiques étendus qu'une série de fragments plus courts, dont la reproduction devrait être cherchée surtout dans le troisième évangile. *Die Lehre Jesu*, I, p. 45-46, 206 et suiv.

[2] « ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος. »

[3] Art. cité, p. 741 et suiv.

[4] Voir, par exemple, Weiffenbach, ouvr. cité, p. 89 et suiv.

[5] Par exemple, Jean I, 39.

comme il en était capable ; » expression d'où l'on peut inférer que ces essais sont affaire du passé, sur laquelle il n'y a pas à revenir : le temps employé (aor.) transporte le lecteur dans les années qui suivirent la rédaction du recueil apostolique et laisse supposer, — puisque autrement le présent serait de rigueur, — qu'à l'époque de Papias l'ouvrage araméen primitif était absorbé d'une manière quelconque dans un évangile grec qui le mettait à la portée de tous les disciples.

En résumé, l'existence d'un écrit en langue hébraïque, sorti de la plume de Matthieu, est attestée par l'unanimité des témoignages de l'ancienne Eglise [1]. D'autre part, il est non moins certain que le premier évangile actuel n'est pas une simple traduction : les jeux de mots, l'emploi des Septante dans les textes parallèles à Marc, le caractère de la diction, bien moins aramaïsante que celle de plusieurs fragments de Luc, l'unité de style et de composition, tout nous montre un ouvrage cohérent et fortement conçu, dont l'originalité est presque universellement admise par la critique contemporaine [2]. Mais que devient alors l'affirmation des anciens auteurs sur l'existence d'un évangile hébreu ? Voici quelle paraît être, tout compte fait, la solution la plus probable.

L'apôtre Matthieu, après la fondation de l'Eglise, prêcha pendant un temps l'Evangile aux Juifs de son pays. Sur le point de les quitter, il tint à leur laisser un écrit qui comblât en quelque mesure le vide que produirait son absence [3]. Ce recueil, qu'il rédigea dans la langue de ses concitoyens, consistait en une collection des discours de Jésus, sans doute avec adjonction de quelques parties narratives. On comprend qu'un tel ouvrage, legs précieux d'un des apôtres du Seigneur, ait obtenu grand accueil et n'ait pas tardé à se répandre : il fut utilisé avec empressement même dans les Eglises du

[1] Voir la liste complète qu'en donne M. Resch, p. 42-45.

[2] Comp., par exemple, H. Holtzmann, *Einl. in das N. T.*, p. 388.

[3] Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 24, 6.

monde païen. Seulement, comme le texte en était araméen [1], il fallait le mettre à la portée des chrétiens dont le grec était le seul idiome. De là les traductions qui surgirent en divers lieux, sous des formes variées, selon que le besoin s'en faisait sentir [2]. Ces anciennes versions, cependant, disparurent bientôt, absorbées par l'ouvrage plus complet qui est devenu notre Matthieu canonique, narration de tendance théocratique [3], pour la rédaction de laquelle, outre le recueil primitif de l'apôtre, l'auteur anonyme a sans doute utilisé des traditions orales et surtout des fragments écrits actuellement incorporés dans l'évangile de Marc. Cet état de choses était encore connu au commencement du second siècle, ainsi que l'atteste la notice de Papias [4], qui ne nous permet pas de confondre la collection de Matthieu avec le premier évangile canonique. Peu à peu, cependant, la distinction disparut en partie du souvenir de l'Eglise, qui en vint à identifier, à la

[1] Dialecte des Juifs palestiniens : c'est ainsi que presque tous les critiques entendent le mot « hébreu » qu'emploient les Pères.

[2] Témoignage de Papias.

[3] Voir les nombreux passages qui signalent l'accomplissement des prophéties : Matth. I, 22-23 ; II, 15, 18, 23 ; IV, 14, 15 ; VIII, 17. etc. Comp. le témoignage des Pères. Irénée, *Adv. haer*, III, 1, 1. Origène, cité par Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 25, 4. Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 24, 6. Jérôme, *De viris illustr.*, c. 3, etc.

[4] Je n'entre pas dans le détail de la discussion que la critique moderne a soulevée au sujet du renseignement d'Irénée, qu'Eusèbe du reste combat après l'avoir cité, d'après lequel Papias aurait été *Ἰωάννου ἀκουστής*. (Irénée, *Adv. haer.*, V, 33, 4 ; Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 39, 1 et suiv.) L'exactitude de ce témoignage est admise par Bleek, qui fait pourtant des réserves (*Einl. in das N. T.*, 3e édit., p. 112, 113) ; par Riggenbach (*Die Zeugnisse für das Ev. Johannis,* 1866, p. 110 et suiv.), et quelques autres. D'autre part, plusieurs savants la contestent, Mangold, par exemple (3e édit. de l'*Introduction au N. T.* de Bleek, p. 113, note 2), et surtout Hilgenfeld, qui ne concède pas même que les indications de Papias sur Marc et sur Matthieu proviennent du presbytre Jean. (*Zeitschrift f. wissensch. Theol.*, 1879, 1er cah , p. 5 et suiv.) Le fait qui se dégage pourtant avec clarté, me paraît-il, du texte d'Eusèbe, c'est que, si même l'évêque de Hiérapolis n'a pas connu personnellement des disciples du Seigneur tels qu'Aristion et Jean le presbytre, il n'en a pas moins été dans une certaine mesure leur contemporain. A remarquer le présent : « *ἅτε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης οἱ τοῦ Κυρίου μαθηταὶ λέγουσιν.* » (III, 39, 4.) Papias nous transporte donc bien, quoi qu'on dise, jusque dans la période des origines.

seule différence de la langue [1], l'écrit de l'apôtre avec le premier des synoptiques actuels : quant au document hébreu, corrompu dans le cours des âges, il gisait enfoui dans les archives de sectes hérétiques, au point que Jérôme n'en parle que comme d'une curiosité bibliographique et qu'il ne le mentionne qu'en termes vagues, qui trahissent ses incertitudes et sa perplexité. Ainsi s'expliquerait l'origine de l'évangile dit des Hébreux, qu'on le fasse dériver d'un texte grec plus ancien, comme le pense M. Resch [2], ou de la déformation du recueil primitif hébraïque [3] : conservé dans les milieux judaïsants, il se chargea de légendes, à mesure que ceux qui l'employaient s'éloignèrent du type primitif de la foi. Des copies plus ou moins divergentes en existaient au temps de Jérôme; sauf les quelques fragments cités par les Pères, aucune d'elles n'est parvenue jusqu'à nous.

Reste à déterminer la date de l'évangile actuel, qu'on ne peut guère fixer, toutefois, en s'en tenant aux données de la critique externe. Le témoignage de Papias ne porte, je le rappelle, que sur l'écrit primitif de l'apôtre, et la citation du texte grec synoptique que donne l'épître de Barnabas [4] ne permet pas

[1] « Quod quis postea in græcum transtulerit, non satis certum est. » (Jérôme, *De viris illustr.*, c. 3.) Déjà avant le quatrième siècle, ce fut une opinion accréditée en certains milieux que Matthieu traduisit lui-même son évangile en grec. On comprend que, avec l'autorité croissante qu'elle reconnaissait au canon, l'Eglise n'ait pu se contenter d'attribuer à un auteur inconnu la rédaction du plus ancien de ses évangiles. De nos jours, un petit nombre de critiques ont soutenu l'idée de la priorité du texte grec actuel, ce qui signifie que, loin d'avoir été traduit d'hébreu en grec, l'évangile de Matthieu aurait subi le changement inverse ; ainsi s'expliquerait aussi l'origine des documents hébraïques dont parlent Epiphane et Jérôme. Tel est, par exemple, le point de vue de Bleek (*Einl. in das N. T.*, 3e édit., p. 121 et suiv., 317, 318); mais les arguments sur lesquels se fonde cette hypothèse ont été, me paraît-il, suffisamment réfutés pour qu'on puisse se dispenser d'y revenir. (Voir, par exemple, Meyer, *Commentaire sur l'évangile de Matthieu*, 5e édit., p. 18, 19. Comp. la note de Mangold, 3e édit. de l'*Introduction au N. T.* de Bleek, p. 131, 132.)

[2] P. 41, 42.

[3] Des arguments plausibles peuvent être avancés à l'appui des deux hypothèses.

[4] Matth. XXII, 14, introduit dans cette lettre (date de composition fixée par Baur vers l'an 120, par Hilgenfeld déjà en l'an 97), au c. 4, par la formule ὡς γέγραπται,

de remonter au delà de la fin du premier siècle. D'ailleurs il n'y a pas lieu d'être surpris de la lenteur avec laquelle se sont répandus des ouvrages fort anciens. Si Papias, par exemple, aimait peu les livres et préférait les renseignements oraux ; pour n'être pas le fait de tous ses contemporains sans exception, les préjugés de ce docteur n'en attestent pas moins l'influence qu'exerçait alors la tradition vivante. Même les communautés qui avaient en mains des écrits apostoliques ne mettaient guère d'empressement à les communiquer, comme le montre l'histoire des épîtres certainement authentiques de Paul, qui ne devinrent que longtemps après le patrimoine de toute l'Eglise. En réalité, quoiqu'il n'y ait pas, avant le commencement du second siècle, de traces certaines de l'évangile de Matthieu, cette circonstance ne saurait être exploitée contre l'antiquité d'un écrit dont les destinées prouvent combien il est rare que, dans de telles discussions, le témoignage des anciens auteurs conduise à des résultats qui répondent aux légitimes curiosités de la critique.

Si donc on passe aux arguments internes, tirés de l'analyse du contenu, le point important est ici la teneur des discours eschatologiques. Il est généralement admis que le ch. XXIV traite jusqu'au v. 28 de la ruine de Jérusalem, et depuis le v. 29 de la fin du monde. Or, la formule de transition qu'emploie le texte [1] met sur le même plan les deux actes de la catastrophe annoncée (comp. v. 34) ; d'où l'on peut inférer que c'est ainsi que l'auteur a compris, — bien qu'à tort, je le pense [2], — l'enseignement du Sauveur. On sait que les premiers chrétiens vivaient dans l'attente du prochain retour de Jésus et que Paul lui-même exprime à réitérées fois cette espérance (1 Thes. IV, 17 ; 1 Cor. XV, 51) : on s'explique donc que l'intensité de leur croyance se reflète dans l'idée qu'ils se font

ce qui montre que l'auteur tire cette parole non de la tradition orale, mais d'un document écrit qui ne peut être que l'évangile de Matthieu, le seul où elle se trouve.

[1] « εὐθέως δὲ μετὰ τὴν θλῖψιν..., aussitôt après l'affliction de ces jours-là. » (Vers. 29.)

[2] Ce point sera discuté dans la suite.

des discours eschatologiques du Seigneur, et spécialement dans la reproduction que le texte de Matthieu nous en donne. Mais si la ruine de Jérusalem avait été pour le rédacteur de l'évangile actuel un fait passé, il aurait, au contraire, instruit par l'expérience, évité la confusion qu'il prête à son maître. Quoi qu'en disent plusieurs critiques contemporains [1], il me paraît donc préférable de ne pas adopter une date plus tardive que celle de la destruction de l'Etat théocratique ; autrement, je le répète, il m'est impossible de comprendre que l'auteur ait laissé subsister dans son ouvrage une indication démentie par l'histoire et qu'il devait écarter comme une erreur [2]. Ce texte condamne même, à mon avis, l'hypothèse de retouches postérieures de quelque gravité, puisque, dans cette supposition, le travail des correcteurs aurait dû porter avant tout, semble-t-il, sur les enseignements eschatologiques. De toute manière nous sommes ramenés à l'époque des événements racontés dans la première moitié de ce ch. XXIV : d'autre part, comme la narration canonique suppose, ainsi que nous l'avons montré, l'existence de la collection apostolique et, selon toute probabilité, de divers documents encore, nous ne pouvons pas non plus remonter beaucoup plus haut, ce qui donne, tout compte fait, les années 67-70 comme date probable de la composition du premier évangile synoptique.

II. *Evangile selon saint Marc.*

« Marc, — raconte également Papias tout à côté du fragment qui vient d'être discuté, — l'interprète de Pierre, écrivit d'une manière exacte, bien que sans ordre, ce qu'il retint des récits de l'apôtre sur les discours et sur les actes de Jésus-Christ. Marc, en effet, n'avait pas entendu le Seigneur et ne l'avait pas suivi durant son ministère. Ce fut plus tard

[1] Même B. Weiss, *Einl. in das N. T.*, p. 537.

[2] Comp., en particulier, le texte de Matthieu avec celui du troisième évangile. (Luc XXI, 24.)

seulement qu'il s'attacha à la personne de Pierre, lequel, lorsqu'il évangélisait, mesurait ses enseignements aux besoins de l'œuvre, mais sans donner d'exposé suivi des paroles de Jésus. Marc n'est donc pas à blâmer d'avoir écrit quelques portions de l'histoire évangélique comme il s'en souvenait ; car il n'était préoccupé que d'une chose : ne rien omettre de ce qu'il avait entendu, et ne rien changer aux renseignements fournis par l'apôtre [1]. »

Cette notice, très vivement controversée, s'applique-t-elle au second évangile actuel, ou suppose-t-elle un livre plus ancien sorti de la plume de l'interprète de Pierre [2] ? Sans vouloir tirer au clair une question que le manque de données historiques laissera toujours obscure, je me borne à relever les faits suivants, fournis par l'analyse du texte que je viens de transcrire et qui, je pense, contribueront en quelque mesure à l'élucider.

a) Marc, ou Jean-Marc, personnage apostolique bien connu, cousin de Barnabas (Act. XII, 12, 25 ; XIII, 5, 13 ; XV, 37, 39 ; Col. IV, 10), suivit, affirme Papias, l'apôtre Pierre en qualité d'interprète [3]. Or, Pierre sachant sans doute le grec, si du moins il a rédigé lui-même son épître, un traducteur ne pouvait lui être utile que dans l'occident de l'empire, où le

[1] Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 39, 15.

[2] L'hypothèse du Proto-Marc, comme celle des Logia de Matthieu, a été mise en avant par Schleiermacher (art. cité) ; parmi les savants modernes qui l'ont reprise avec des modifications diverses, il faut indiquer, en particulier : Holtzmann, *Die synoptischen Ev.*, p. 67 et suiv., 252-254 (quant au changement survenu plus tard dans les théories critiques de ce théologien, voir ce qu'il en dit lui-même dans les ouvrages déjà cités); Reuss, *Geschichte der heiligen Schriften N. Ts.*, § 187 ; *Histoire évangélique*, p. 83-90; Weiffenbach, ouvr. cité. ; Beyschlag, art. cité, etc. — L'existence d'un Proto-Marc est d'autre part contestée, à des points de vue du reste très différents, par Bleek (*Einl. in das N. T.*, p. 139, 140), Hilgenfeld (*Einl. in das N. T.*, p. 497 et suiv.), Weiss (commentaires cités ; comp. *Das Leben Jesu*, I, p. 38-52; *Einl. in das N. T.*, p. 506 et suiv.), Godet (*Commentaire sur l'év. de Luc*, II, p. 525, 526 de la 1re édit.), Sabatier (art. *Synoptiques* dans l'*Encyclopédie* de Lichtenberger, XI, p. 793-796). — D'autres critiques, tels que Weizsäcker (*Untersuch.*, p. 118, 119 ; comp. *Das apost. Zeitalter*, p. 412), laissent la question en suspens.

[3] « *Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος...* »

latin était l'idiome national : aussi la notice de Papias transporte-t-elle tout naturellement en Italie et surtout à Rome, détail que confirme le témoignage de plusieurs anciens auteurs [1].

b) Non seulement le disciple de Pierre collabora à l'œuvre missionnaire de cet apôtre ; mais, préoccupé de ne rien perdre de ses précieux enseignements, Marc eut soin de fixer par écrit, avec toute l'exactitude possible, ce dont il pouvait se souvenir soit des discours de Jésus, soit des récits de son ministère [2].

c) Les mémoires ainsi rédigés ne constituaient cependant pas un tout organique. Ils étaient sans ordre (*οὐ μέντοι τάξει*), ce dont, ajoute Papias, il serait injuste de faire un reproche à Marc, tout le désir de ce disciple ayant été de reproduire avec fidélité l'évangélisation de son maître, laquelle était nécessairement décousue, puisqu'elle s'appropriait aux exigences de la prédication de chaque jour [3].

d) Papias fait observer enfin que, malgré le soin qu'il mit à transcrire tout ce qu'il entendit sortir de la bouche de l'apôtre (*ὅσα ἐμνημόνευσεν*), Marc n'arriva pas à une narration complète de la vie du Sauveur. Il ne nous en a transmis qu'une partie ; car il ne pouvait donner autre chose que le témoignage de Pierre [4], et Pierre ne songeait pas même à rassembler, comme le fit Matthieu, une collection des discours du maître, son seul but étant de prêcher l'Evangile selon que le besoin s'en faisait sentir.

L'analyse de ce texte nous ramène donc à la question déjà posée : les indications de Papias s'appliquent-elles à l'évangile canonique de Marc ? Les critiques qui l'affirment éprou-

[1] Ainsi Clément d'Alexandrie ; cité par Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 14, 6. Jérôme, *De viris illustr.*, c. 8.

[2] « ... ὅσα ἐμνημόνευσεν ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει, τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα. »

[3] « Πέτρῳ, ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λόγων. »

[4] « ... οὕτως ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν. »

vent quelque embarras à rendre compte du *οὐ μέντοι τάξει* du fragment du vieil évêque. Peut-on dire que notre second évangile soit écrit sans suite et comme à bâtons rompus ? En vain allègue-t-on qu'il ne s'y trouve ni la série chronologique de Luc, ni la méthode dogmatique de Matthieu ; cette affirmation me semble excessive et en partie inexacte. L'évangile de Marc, dans son ensemble, n'est nullement inférieur aux deux autres pour l'ordre des récits, ainsi que le montre le parallélisme si remarquable des synoptiques. Comment un tel ouvrage, en somme correct et bien ordonné, répondrait-il aux indications que nous fournit Papias sur le mode de composition de l'interprète de Pierre ? Marc, dit-il expressément, rédigea d'après ses souvenirs la substance de la narration de son maître, laquelle, se transformant selon les circonstances, ne suivait aucun plan déterminé. On se représente la nature d'un tel travail, car Pierre n'était pas historien, mais missionnaire ; s'il prêchait l'Evangile, c'était pour convertir les âmes : adaptant ses exhortations aux besoins de l'auditoire, il les illustrait de récits tirés du riche trésor de ses souvenirs. Aussi la reproduction écrite de cet enseignement devait-elle être une collection de notes sans ordre plutôt qu'un évangile régulier et méthodique, ce qui rend difficile, à mon avis, l'identification de cette rédaction première avec le texte de l'évangile actuel.

Ne reste-t-il donc qu'à admettre l'hypothèse d'un Proto-Marc émané d'un autre auteur que celui du document canonique ? Pour résoudre ce problème, il faut achever de consulter l'ancienne tradition.

Vers la fin du deuxième siècle, Irénée, en Gaule, et Clément d'Alexandrie, en Egypte, donnent des renseignements qui concordent entre eux d'une manière, somme toute, assez exacte. Le premier raconte que, après la mort de Pierre et de Paul, Marc fixa par écrit le contenu de la prédication de Pierre [1] ; et

[1] Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, 8, 3.

le second ajoute que ce furent les chrétiens de Rome qui poussèrent Marc à cette entreprise, sans que l'apôtre fît rien pour retenir son disciple ni pour l'encourager[1]. Cependant la tradition, peu satisfaite apparemment de cette indifférence présumée de Pierre, ne tarde pas à la transformer en approbation [2], et même en participation directe, jusqu'à ce que vienne la notice de Jérôme, qui fait du prince des apôtres l'auteur réel de l'évangile de Marc[3].

En résumé, deux conclusions semblent ressortir de ces divers témoignages. D'un côté, Papias caractérise l'écrit de Marc en termes qui ne s'appliquent que difficilement à notre second évangile ; tandis que l'identité est d'autre part affirmée, dès l'époque d'Irénée, par toute une série d'anciens auteurs. La solution qui groupe le mieux, me paraît-il, cet ensemble de renseignements consiste à admettre qu'il y eut, en effet, plusieurs rédactions successives de l'ouvrage. Marc, l'interprète de Pierre, aurait noté d'abord, selon ses souvenirs, les récits de l'apôtre, travail duquel seraient sortis divers fragments du genre de ceux dont parle le prologue de l'évangile de Luc ; puis, dans la suite, le traducteur de Pierre aurait mis au net cette première ébauche, coordonnant ses matériaux, les complétant sans doute à l'aide d'autres sources, rédigeant en un mot la narration que contient notre recueil canonique et qui nous a été conservée sous son nom.

Quant à la critique interne, elle confirme, d'une manière générale, cette supposition. Les récits du second évangile, naturels, pittoresques, pleins de mouvement et de fraîcheur, révèlent, à n'en pas douter, le témoin oculaire. Les souvenirs de Pierre revivent avec tant de force sous la plume de l'auteur, que si, pour les discours, la collection de Matthieu mérite la préférence, dans les parties narratives, Marc brille

[1] Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 14, 6 et 7.

[2] Jérôme, *De viris illustr.*, c. 8.

[3] « Habebat ergo (Paulus) Titum interpretem, sicut et beatus Petrus Marcum, cujus evangelium Petro narrante et illo scribente compositum est. » *Ep. ad Hedibiam*, c. 11.

d'une supériorité incontestable. Il faut ajouter que les latinismes dont est semé son ouvrage [1] donnent de la vraisemblance au renseignement des Pères qui en placent le lieu de composition à Rome. Reste la question de date, résolue en sens opposés dans l'ancienne Eglise et de nos jours; Irénée, Origène et d'autres encore affirmant la priorité de l'évangile de Matthieu [2], tandis que l'ordre inverse est presque universellement admis par la critique contemporaine [3]. Il me paraît, cependant, que cette dernière thèse ne saurait être prouvée, surtout si l'on distingue entre la première rédaction du livre et le texte actuel. Pierre n'étant guère venu à Rome avant l'an 64 [4], le second évangile canonique doit être de quelques années postérieur; quoique le contenu des discours eschatologiques [5], identique à peu près à celui que donne Matthieu, oblige d'autre part, ici encore, à ne pas descendre au delà de la ruine de l'état théocratique.

III. *Evangile selon saint Luc* [6].

Dès le début, l'évangile de Luc se distingue des deux premiers par un prologue qui est un texte unique dans toute la littérature apostolique. Ce fragment remarquable suffirait, à lui seul, pour faire crouler la théorie de l'inspiration littérale et mécanique des Ecritures. L'auteur parle en his-

[1] *σπεκουλάτορα*, VI, 27. — *κοδράντες*, XII, 42. — *κεντυρίων*, XV, 39.

[2] Irénée (Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, 8, 2 et 3), Clément d'Alexandrie (*Ibid.*, VI, 14, 5), Origène (*Ibid.*, VI, 25, 4 et 5).

[3] Comp., par exemple, l'appréciation de M. Edm. Stapfer (*Le Nouveau Testament traduit*, etc., Paris, 1889), qui ne donne, dans l'*Introduction* mise en tête de cet ouvrage, que les résultats qui lui semblent être définitifs. (Voir p. 9.)

[4] Même les dernières épîtres de la captivité de Paul ne font pas mention de Pierre, ce qui prouve que cet apôtre n'était pas encore arrivé dans la ville où la tradition lui fait subir le martyre.

[5] Marc XIII, guerre des Juifs, v. 5-23; fin du monde, v. 24 et suiv.; transition fournie en ces termes par le v. 24: « *ἀλλ' ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις μετὰ τὴν θλῖψιν ἐκείνην...* » (Comp. v. 30.)

[6] Comp. l'excellente étude de M. Godet. (*Commentaire sur l'évangile de Luc; introduction* et *conclusion*.)

torien qui connaît les exigences de sa tâche, retravaillant les documents qu'il peut trouver, puisant largement à la source de la tradition chrétienne, utilisant tous les moyens à sa portée pour arriver à un récit original et fidèle de la vie du Sauveur. Assurément ces recherches sont si loin d'exclure l'action du Saint-Esprit, qu'aucun des livres du Nouveau Testament n'apparaît plus pénétré de l'influence divine que cet évangile si simple et si riche : mais on n'en saisit pas moins sur le vif le travail de l'homme qui fait effort pour atteindre et pour reproduire la vérité. Quant aux indications que ce morceau nous donne sur l'ouvrage qu'il introduit, deux renseignements surtout s'en dégagent avec clarté, l'un portant sur la méthode ou sur le *caractère historique* de l'évangile de Luc ; l'autre, marquant le but ou la *tendance doctrinale* qui s'y exprime.

A. Caractère historique. — L'auteur distingue à deux points de vue son travail de celui de ses devanciers, soit en annonçant un évangile *complet*, qui tiendra compte, si possible, de tous les faits depuis les origines[1] ; soit en recherchant l'*exactitude* de l'enchaînement chronologique et des détails[2].

Abondance et précision, telles sont, en effet, comme le montre l'étude comparative des synoptiques, les qualités maîtresses qui distinguent cette narration biblique et qui lui assignent une place à part dans le recueil du canon.

1° La richesse d'informations de l'évangile de Luc a souvent été citée. Ce caractère frappe dès les récits de l'enfance, qui ajoutent du reste au mérite de l'ampleur celui d'une vivacité dramatique et d'une simplicité naïve s'alliant à un coloris merveilleux. Dans le corps de l'ouvrage, il est vrai, Luc omet tout un cycle d'événements que Marc et Matthieu placent entre la première et la seconde multiplication des pains

[1] παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν.

[2] ἀκριβῶς καθεξῆς σοι γράψαι.

(Marc VI, 45-VIII, 26 ; Matth. XIV, 22-XVI, 12 ; comp. Luc IX, 17, 18) ; mais ce désavantage est plus que compensé par une série prolongée de récits, comprenant neuf chapitres environ (Luc IX, 51-XVIII, 15), et dont bon nombre sont absents des deux autres synoptiques. (Comp. Marc X, 1, 13 ; Matth. XIX, 1, 13.) Ce sont, en particulier, l'histoire de l'envoi des soixante-dix disciples, la parabole du bon Samaritain, la scène de Marthe et de Marie (X), les magnifiques paraboles du chapitre XV (brebis perdue, drachme perdue et enfant prodigue), les enseignements sur la richesse au chapitre XVI (1-12 ; 19-31), les paraboles du chapitre XVIII sur la prière ; autant de trésors qui attestent l'étendue et l'abondance des informations de l'auteur de l'évangile.

2° Mais encore faut-il que la richesse ne soit pas aux dépens de la précision ; or, dans ce domaine aussi, Luc brille d'une supériorité reconnue. Il est exact, comme tout bon historien doit l'être, non seulement par la critique des faits[1], mais aussi par le soin qu'il apporte à les replacer chacun dans son milieu, pour en bien montrer l'enchaînement et la physionomie. C'est ce qui ressort déjà des notices chronologiques et autres sur lesquelles il appuie son récit (II, 1 ; III, 1, 2) et qui marquent la distance qu'il y a de sa méthode à celle de ses devanciers dans l'historiographie biblique. Le troisième évangile n'est pas l'œuvre d'un Israélite sans culture, dont le seul but serait d'établir la messianité de Jésus ou de prouver sa puissance. L'auteur s'efforce, au contraire, d'embrasser l'ensemble des événements de son époque, pour illustrer les scènes évangéliques à la lumière de la situation générale de la Palestine et de l'empire romain. Et non seulement il note en observateur intelligent les points de contact de l'histoire du règne de Dieu avec celle des pouvoirs politiques et des vicissitudes des gouvernements ; mais il se plaît sur-

[1] Ces soins minutieux n'excluent pas, cependant, certaines erreurs, dont nul auteur quelconque n'est exempt : ainsi l'indication sur le cens de Quirinius (II, 2), que je traiterai plus en détail dans la suite.

tout à mettre en relief la continuité de la narration évangélique.

Avec quelle fidélité ne fait-il pas ressortir, par exemple, le développement de la personne de Jésus et de son œuvre ? Dès les premières pages de son livre, il transporte le lecteur dans le milieu théocratique où devait naître et se former le Sauveur du monde ; il décrit avec amour la vie de ces Israélites selon Dieu, qui gardaient le dépôt des antiques promesses (I) ; puis, tout étant préparé, le voile se lève et le héros entre en scène, humble comme le dernier des enfants des hommes, mais rayonnant d'une divine beauté. On le suit pas à pas, à travers son enfance et sa jeunesse (II, 40, 41-51, 52), jusqu'à l'engagement mémorable du baptême (III, 21, 22). Détail caractéristique, c'est entre ce récit et celui de la tentation que Luc place la généalogie, qui présente Jésus au monde avec le double caractère de fils de l'homme et de fils de Dieu. (III, 38.) On sait que le rédacteur de l'évangile de Matthieu adopte la marche inverse ; car, au jugement de cet écrivain, la table par laquelle s'ouvre le récit (I, 1-16) est avant tout une pièce dogmatique, attestant que, avant même qu'il fût né, l'enfant dont le texte établit la filiation était l'être prédestiné de Dieu en qui devaient s'accomplir les prophéties. Luc, au contraire, qui se plaît à faire ressortir le développement historique du Sauveur, semble vouloir indiquer par le plan qu'il choisit que Christ n'apparut réellement comme le fils de Dieu qu'à son baptême. Assurément il l'avait été dès le début, mais de naissance et en dehors de sa participation directe. L'auteur tient donc à rappeler que Jésus répondit toujours, par sa libre consécration, aux desseins de la volonté divine, jusqu'à ce qu'il fût proclamé Fils de Dieu près du Jourdain, sur quoi vient le texte qui confirme, bien qu'indirectement, son origine divine. Telle est, dans le troisième évangile, l'idée dominante des récits de l'enfance et de la préparation du Sauveur.

Même progression d'intérêt dans le tableau qui nous est donné de l'activité du Messie : Luc se montre presque toujours

supérieur aux deux autres synoptiques au point de vue chronologique et par l'intelligence des événements. C'est ce que prouvent en particulier l'histoire de la première prédication du Seigneur à Nazareth (IV, 16 et suiv.), la place assignée au sermon sur la montagne (VI, 20 et suiv.), et d'autres exemples encore qui seront développés dans la suite. Le fait le plus considérable à signaler est, sans contredit, l'adjonction du fragment IX-XVIII, qui relie le ministère galiléen aux derniers incidents survenus en Judée. Tandis que Marc (X, 1) et Matthieu (XIX, 1) coupent en deux périodes fortement opposées l'activité publique du Sauveur, Luc bat en brèche cette conception, que la narration johannique achèvera de détruire. Au reste, si le récit du troisième évangile n'est pas non plus à l'abri de tout reproche, il faut tenir compte de l'insuffisance relative des sources dont il dispose, pour reconnaître que l'auteur ne présume pas trop de lui-même en promettant, comme il le fait dans son prologue, une histoire aussi exacte que possible de la vie et de l'activité de Jésus. Reste à marquer l'idée directrice de cette narration si digne d'être sérieusement utilisée.

B. Tendance doctrinale. — Le but immédiat de l'ouvrage, tel que l'indique l'évangéliste, est de prouver à Théophile, personnage inconnu auquel Luc dédie son livre, « la certitude des enseignements qu'il a reçus. » A l'origine les chrétiens de la gentilité, — auxquels Théophile appartenait sans doute, — avaient été mal vus de l'autre portion de l'Eglise (Act. XI, 1-3), au point qu'ils pouvaient se demander, déconcertés par la froideur manifeste de cet accueil, si Jésus, Juif selon la chair, n'avait pas réservé certains privilèges spéciaux en faveur des Israélites ? Les païens étaient-ils admis à titre égal à recevoir la grâce ? Avaient-ils droit, comme le peuple de la promesse, aux bienfaits du salut ? Un intérêt ardent les poussait à rechercher quel avait été la pensée du Seigneur sur cette question si grave : l'évangile de Luc vient donc

répondre à ce besoin légitime, en donnant la justification historique de la doctrine développée par l'apôtre des Gentils.

Quelques exemples illustreront cette thèse. De même que Paul déclare, dans son discours à Athènes, que Dieu a créé d'un seul sang tout le genre humain (Act. XVII, 26), Luc confirme ce principe par la teneur de la généalogie qu'il adopte et qui ne se rattache pas seulement, comme celle de Matthieu, à Abraham, l'ancêtre des Israélites, mais qui remonte à Adam, le père des hommes, et par Adam même jusqu'à Dieu (Luc III, 38). Dans un sens analogue, Paul avait poursuivi de sa polémique infatigable le préjugé judaïque du mérite des œuvres de la loi (Rom. II, 1-III, 20) : Luc pareillement a soin de rappeler, lui seul, la parole du Sauveur qui justifie d'avance, sur ce point, la prédication du grand apôtre : « Vous aussi, quand vous avez fait tout ce qui vous était ordonné, dites : Nous sommes des serviteurs inutiles ; nous avons fait ce que nous devions faire. » (Luc XVII, 7-10.) L'universalisme paulinien se retrouve encore dans plusieurs autres enseignements particuliers au troisième évangile ; ainsi l'histoire du péager Zachée (XIX, 1-10), le bon Samaritain, dont le dévouement est mis en regard de la dureté du sacrificateur et du lévite (X, 30-37) ; la reconnaissance de l'étranger que Jésus avait guéri de la lèpre et qui revient rendre grâce, tandis que les neuf autres, — des Juifs, — s'éloignent sans dire mot (XVII, 11-19).

De cet ensemble de récits se dégage cette vérité poignante, c'est que non seulement Israël ne peut gagner le salut par ses œuvres (XVII, 7-10), mais que même des gens de mauvaise vie le devancent dans le royaume des cieux. (Comp. Rom. II, 17-29 ; X, 1-3, 19-21.) En d'autres termes, si Luc est loin de méconnaître le privilège théocratique, puisqu'il atteste que Jésus fut dès sa naissance soumis à la loi (Luc I et II ; comp. Rom. IX, 4, 5 ; Luc II, 21-24; comp. Gal. IV, 4), jamais le langage de l'auteur n'est plus vibrant que lorsqu'il proclame les compassions éternelles de Dieu qui, dans

son amour de père, vient au-devant de son enfant pécheur et misérable. (Luc XV, 11 et suiv. ; surtout v. 22 ; comp. Eph. II, 1 et suiv.) Voilà l'idée inspiratrice de cet écrit qui, du riche trésor des enseignements évangéliques, choisit de préférence ce qui illustre le principe paulinien de l'universalité de la grâce et de l'égalité des Juifs et des païens devant Dieu.

Aussi la tradition de l'ancienne Eglise a-t-elle eu soin de signaler l'influence de Paul sur le troisième évangile. Ce témoignage, qui se trouve déjà chez Irénée [1], est confirmé dans ses traits essentiels par les écrivains postérieurs. Quant aux auteurs plus anciens, la question principale que soulève l'étude des textes du second siècle est celle des rapports du troisième évangile canonique avec l'évangile de Marcion. Cet hérétique, qui vivait à Rome sous le pontificat d'Anicet [2], s'était formé un recueil du Nouveau Testament qui contenait, outre dix épîtres pauliniennes, l'évangile de Luc mutilé [3]. La priorité du document marcionite a même été soutenue de nos jours, mais sans succès, par le chef de l'école de Tubingue [4] ; il suf-

[1] Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, 8, 3.

[2] De 157 à 168. (Irénée, *Adv. haer.*, III, 4, 3.)

[3] Tertullien, *Adv. Marc.*, IV et V. Epiphane, *Haer.*, XLII. L'évangile de Marcion a été reconstitué de nos jours, autant qu'on le peut d'après ces sources, par Ritschl, *Das Evangelium Marcion's und das kanonische Evangelium des Lucas*, 1846. (Comp. Bleek, p. 146-162 ; Hilgenfeld, *Einl. in das N. T.*, p. 49-52.) Cet écrit omet, en bloc, les récits de l'enfance et de la préparation jusqu'au ch. IV, v. 15. Il débute par la notice chronologique de Luc III, 1, à laquelle se rattache la prédication de Jésus à Capernaum (IV, 31 et suiv.), pour passer ensuite à la scène de Nazareth (IV, 16 et suiv.), transposant ainsi l'ordre du texte canonique. En outre, Marcion supprimait un certain nombre de fragments dans le corps de l'évangile, ainsi VII, 29-35 ; XIII, 1-9, 29-35 ; XVIII, 31-34 ; XIX, 29-48, etc. D'autres passages enfin étaient modifiés dans un sens hostile à l'ancienne Alliance. Au lieu de Luc XVI, 17, par exemple : « Il est plus facile que le ciel et la terre passent qu'il ne l'est qu'un seul trait de lettre de la loi vienne à tomber ; » Marcion lisait : « Le ciel et la terre passeront, et la loi et les prophètes passeront plutôt qu'un seul trait de lettre des paroles du Seigneur. »

[4] *Krit. Untersuch. über die kanon. Ev.*, 1847, p. 397-427. Voir, d'autre part, le changement apporté dans les vues du même critique : *Das Christenthum und die christl. Kirche der drei ersten Jahrhunderte*, 1853, p. 69 et suiv.

fit, en effet, de lire les premiers mots de ce récit pour saisir le caractère dogmatique des modifications qu'il présente et qui ne peuvent être que des remaniements [1]. Or si, vers le milieu du deuxième siècle, Marcion a retravaillé notre troisième évangile, c'est que cet écrit existait déjà dans l'Eglise, bien plus, c'est qu'il y jouissait d'un crédit égal à celui des épîtres pauliniennes, à côté desquelles le docteur hérétique le place dans son canon. Au reste, on pourrait signaler des traces du livre de Luc plus anciennement encore, puisqu'il est cité dans un texte de l'évangile des Hébreux dont Papias semble avoir eu connaissance [2]; je rappelle toutefois que ces questions de dates ne sauraient être résolues avec exactitude par la critique externe, dont les indications, d'une valeur souvent approximative, appellent à leur secours l'étude du contenu de l'ouvrage en discussion.

Encore ici, nous partirons de l'examen des discours eschatologiques du Sauveur, qui nous révèlent, du coup, une différence très perceptible entre la reproduction qu'en donne saint Luc et celle des deux autres évangiles synoptiques. Tandis que Marc et Matthieu mettent sur le même plan la prise de Jérusalem et la fin du monde, Luc prend soin de bien les distinguer [3], d'où l'on a conclu que son livre n'a

[1] L'évangile de Marcion commençait par ces mots : « Ἐν ἔτει πεντεκαιδεκάτῳ Τιβερίου ὁ θεὸς κατῆλθεν εἰς Καπερναοὺμ, πόλιν τῆς Γαλιλαίας. » (Comp. Luc III, 1 et IV, 31.) Or, il est difficile d'admettre que le récit primitif ait ainsi débuté; car la conception d'une descente de Dieu à Capernaum est aussi contraire à l'enseignement authentique des apôtres (Rom. I, 3 ; Gal. IV, 4), qu'elle répond, d'autre part, à la christologie docète du système de Marcion. (Comp. Baur, *Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte*, I, p. 611). On sait d'ailleurs que cet hérétique mutilait même les épîtres de Paul lorsque le contenu de ces écrits lui semblait contraire à sa doctrine (Tertullien, *Adv. Marc.* V, 13, 14) : rien d'étonnant donc qu'il ait modifié, d'après le même principe, le texte de l'évangile de Luc.

[2] Citation de Luc XXIV, 39 dans l'évangile des Hébreux, d'après Jérôme, *De viris illustr.*, c. 16. Quant à Papias, voir Eusèbe, *Hist. eccles.*, III, 39, 17. — Il faut ajouter que la conclusion inauthentique de Marc (XVI, 9-20), qui ne peut avoir été rédigée longtemps après le corps de l'ouvrage, porte des traces évidentes de la narration de l'évangile de Luc.

[3] XXI, 24. Il intercale entre deux toute une période (*καιροὶ ἐθνῶν*).

été composé qu'après la destruction de l'état israélite. La valeur de cet argument est cependant contestée. Plusieurs exégètes font remarquer[1] que, si la confusion de Marc et de Matthieu prouve que le châtiment du peuple juif n'était point encore arrivé lors de la rédaction de ces deux écrits, la réciproque n'est nullement nécessaire : car, Jésus ayant sans contredit fixé la date de son avènement dans un avenir beaucoup plus lointain que ne le pensaient les disciples[2], Luc peut avoir rétabli, sur ce point comme sur d'autres, l'enseignement authentique du maître, sans qu'il faille avoir recours, pour rendre compte de la teneur des discours eschatologiques qu'il nous donne, à l'hypothèse d'une composition postérieure à la ruine de Jérusalem.

Ces raisons semblent fortes et bien déduites ; cependant elles ont le tort, me paraît-il, de ne pas aller au fond du débat. Je ne mets certes pas en doute que Jésus n'ait très nettement séparé les deux événements que Marc et Matthieu semblent confondre. Mais pourquoi ces auteurs les unissent-ils ainsi, sinon parce que, croyant à la venue prochaine du Seigneur, ils ne pouvaient, sous l'empire de ce préjugé, saisir exactement la pensée de leur maître ? Les textes évangéliques ne sont-ils pas là pour attester que plusieurs des paroles de Jésus, — celles qui se rapportent à sa mort et à sa résurrection (Luc XVIII, 32-34 ; Jean II, 19-22), — ne furent comprises des douze qu'après s'être accomplies ? On peut même se représenter que, du vivant du Sauveur, les disciples eussent été fort embarrassés de dire au juste comment se terminerait son ministère terrestre (Luc XVIII, 34) : telle est, me paraît-il, l'origine des divergences des synoptiques dans la reproduction des discours eschatologiques qu'ils nous ont conservés. Puisque Marc et Matthieu mettent sur le même

[1] Par exemple, F. Godet, *Commentaire sur l'évangile de Luc*, II, p. 495-497.

[2] Par exemple, Matth. XXIV, 48 (le maître tarde à venir) ; XXV, 5 (l'époux tarde si longtemps, que les vierges s'endorment) ; Marc XIII, 35 (le maître viendra le soir, ou au milieu de la nuit, ou au chant du coq, ou le matin).

plan les deux actes de la catastrophe finale, c'est que rien apparemment ne leur avait appris à les distinguer. Or, si la situation de Luc avait été identique, on se demande comment il aurait pu mieux faire, et de quelle source il aurait tiré des renseignements plus précis que ceux de ses devanciers. Est-il admissible que cet écrivain, sans être même disciple de Jésus, se soit dégagé si bien des préjugés de son temps, que seul d'entre les chrétiens il ait retrouvé la vérité historique? N'est-il pas plus naturel de supposer que, après l'événement, instruit par l'expérience, Luc s'est rendu mieux compte des perspectives prophétiques ouvertes par les discours du Sauveur? Et encore son émancipation est-elle loin d'être complète ; car, s'il intercale une « période des Gentils » entre les deux actes du jugement (XXI, 24), il ne s'en représente pas moins la catastrophe finale comme imminente (v. 32) : c'est plus tard seulement que la lumière sur ce point se fit dans l'Eglise, comme le montre la deuxième épître de Pierre, qui nous fait assister à cette évolution. (III, 4.)

En résumé, le troisième évangile synoptique, bien que plus récent que la ruine de Jérusalem, est encore assez ancien pour supposer que la première génération chrétienne verra la venue glorieuse du Seigneur (XXI, 32), ce qui ne se comprend que si l'auteur appartient à l'époque contemporaine des apôtres. Au reste, Luc n'ayant pas connu les écrits canoniques de Marc et de Matthieu, comme nous le montrerons dans un prochain paragraphe, la date de composition de son ouvrage ne peut être reculée de beaucoup et tombe approximativement, me paraît-il, entre les années 70 et 75, soit dans le temps qui suivit la catastrophe si minutieusement décrite par le texte de l'évangile. (XXI, 20, 24.) Ce fait étant admis, l'hypothèse qui attribue la rédaction du livre à Luc, le compagnon de Paul (Col. IV, 14 ; 2 Tim. IV, 11), se présente avec d'autant plus de probabilité que, sur ce point, le témoignage de l'ancienne tradition est confirmé par les résultats les mieux établis de la critique interne. J'ajoute que la tendance paulinienne

n'enlève certes rien à l'originalité de l'auteur, dont la compétence historique est attestée par le contenu de l'ouvrage aussi bien que par les déclarations du prologue. Resterait à rechercher la nature des sources qu'il utilise ; mais cette question, qui ne peut être restreinte à l'évangile de Luc, conduit à l'étude d'un problème qui, par les obstacles dont il est hérissé et par l'aridité de plusieurs des débats qu'il soulève, réclame du lecteur un double effort de patience et d'indulgente attention.

Article B. — Rapports des trois premiers évangiles.

Les trois écrits qui viennent d'être caractérisés, malgré leur diversité d'origine et de tendances, sont moins des ouvrages distincts que des remaniements d'un même fonds historique : de là le nom de « synoptiques, » qui marque assez exactement ce rapport. Pour le montrer, je décomposerai l'ensemble de la narration évangélique en cinq parties : 1° les récits de l'enfance ; 2° la préparation ; 3° le ministère de Galilée ; 4° le départ pour Jérusalem et l'activité de Jésus jusqu'à la dernière Pâque ; 5° la passion et la résurrection.

1° Les récits de l'enfance, qui ouvrent la série, se présentent sous une forme qui leur est propre, dans ce sens que Marc les ignore et que ceux de Luc et de Matthieu n'ont rien de commun. On peut conclure de là que ce cycle de souvenirs resta en dehors du grand courant de la tradition primitive ; conservé dans des milieux restreints, il ne vint que tard à la connaissance de l'Eglise, ce qui s'explique par le caractère intime des événements rapportés. Il faut ajouter que l'évangile de l'enfance du texte de Matthieu se rattache plutôt à la personne de Joseph, tandis que celui de Luc semble s'être transmis dans l'entourage de Marie.

2° Le parallélisme des narrations synoptiques commence avec le ministère du précurseur, selon le programme très nettement tracé par l'ancienne tradition, qui se mouvait entre le

baptême de Jean et la résurrection de Jésus comme limites extrêmes. (Act. I, 22.) Les trois textes donnent une suite identique de récits (ministère de Jean-Baptiste, baptême et tentation de Jésus, Matth. III, 1-IV, 11 ; parall. dans Marc et dans Luc) ; après quoi commence, sans transition, l'histoire de l'activité galiléenne. Je rappelle toutefois que Luc intercale entre le baptême et la tentation la généalogie de Jésus, et que Marc ne mentionne la tentation du Seigneur que dans une notice très sommaire.

3° L'histoire du ministère galiléen forme la partie de beaucoup la plus étendue de la narration synoptique, surtout dans les textes de Marc et de Matthieu. (Matth. IV, 12-XVIII, 35 ; parall. dans Marc.) Au début, Matthieu donne le sermon sur la montagne (V-VII), que Marc omet, et que Luc place ailleurs dans une situation plus avancée (VI, 20 et suiv.) ; puis vient une série de récits où Marc et Luc se suivent de près (Marc I, 21-VI, 13 ; Luc IV, 31-IX, 6), tandis que Matthieu adopte un arrangement qui lui est propre. (VIII, 1-XIII, 58.) Mais dès après la première multiplication des pains (Matth. XIV, 22 et suiv. ; Marc VI, 45 et suiv.), la situation respective des documents est brusquement modifiée. Ce sont Marc et Matthieu qui marchent maintenant de front[1] avec un cycle omis par le troisième évangile. (Matth. XIV, 22-XVI, 13 ; Marc VI, 45-VIII, 27 ; comp. Luc IX, 17, 18 : grande lacune de Luc.) Ce fragment contient l'histoire d'une excursion dans le territoire de Tyr et de Sidon et de divers autres incidents, après lesquels le parallélisme des trois narrations reprend avec la scène de Césarée de Philippe, suivie de la première mention des souffrances du Sauveur et du récit de la transfiguration (Matth. XVI, 13 et suiv. ; Marc VIII,

[1] Cette correspondance n'est pourtant pas absolue : ainsi Marc intercale deux péricopes qui lui sont propres (VII, 31-37 ; VIII, 22-26). Même observation à propos de Marc I, 21-VI, 13 et de Luc IV, 31-IX, 6 : je me contente d'indiquer le mouvement d'ensemble, en renvoyant à une concordance des évangiles le lecteur qui voudrait entrer dans le détail.

27 et suiv ; Luc IX, 18 et suiv.) : graves événements, qui conduisent vers la fin du ministère de Galilée.

4° Sur la période qui s'étend jusqu'à la dernière Pâque, Marc et Matthieu ne donnent que peu de détails, tandis que Luc intercale une narration spéciale à son récit, quoiqu'on trouve chez les deux autres auteurs plusieurs péricopes correspondantes. (Luc IX, 51-XVIII, 14 ; comp. Matth. XIX, 1-12 ; Marc X, 1-12.) Le parallélisme des trois textes synoptiques reprend avec la scène des petits enfants et se poursuit, sauf quelques écarts, jusqu'à l'histoire de la passion, qui nous amène à la dernière partie.

5° Voir Matthieu XXVI, 1 et suiv ; Marc XIV, 1 et suiv. ; Luc XXII, 1 et suiv. Encore ici les trois documents sont le plus souvent d'accord, sauf dans l'histoire de la résurrection où Luc et Matthieu surtout suivent des voies absolument divergentes. Quant au détail, il faut signaler, même dans les morceaux qui paraissent identiques, certaines différences d'arrangement et de rédaction sur lesquelles nous aurons à revenir.

Telle est, esquissée à grands traits, la marche générale de la narration synoptique. On remarquera que, à côté de ressemblances frappantes, celle-ci présente des diversités non moins étranges dans l'enchaînement des récits. Des cycles entiers sont parallèles, après quoi les documents s'écartent tout à coup pour se rapprocher ensuite ou pour aller deux à deux. Or, cette particularité ne porte pas seulement sur l'ordre des péricopes : jusque dans l'expression on peut relever ce double rapport d'analogies et de divergences. Un seul exemple, pris pour ainsi dire au hasard, le fera comprendre [1] ; c'est la reproduction d'une parole de Jésus sur le jeûne : les mots imprimés en gros caractères se retrouvent presque identiques dans les trois documents.

[1] Comp. les fragments suivants : Matth. XII, 1-8 ; Marc II, 23-28 ; Luc VI, 1-5 (les disciples arrachant des épis un jour de sabbat) ; — Matth. XIII, 1 et suiv. ; Marc IV, 1 et suiv. ; Luc VIII, 4 et suiv. (la parabole du semeur) ; — Matth. XIX, 13-15 ; Marc X, 13-16 ; Luc XVIII, 15-17 (la présentation des petits enfants à Jésus), etc.

Matth. IX, 14, 15.	Marc II, 18-20.	Luc V, 33-35.
14. τότε προσέρχονται αὐτῷ οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου, λέγοντες· Διατί ἡμεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι νηστεύομεν, οἱ δὲ μαθηταί σου οὐ νηστεύουσι; 15. καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· Μὴ δύνανται οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος πενθεῖν, ἐφ' ὅσον μετ' αὐτῶν ἐστὶν ὁ νυμφίος; ἐλεύσονται δὲ ἡμέραι, ὅταν ἀπαρθῇ ἀπ' αὐτῶν ὁ νυμφίος, καὶ τότε νηστεύσουσιν.	18. καὶ ἦσαν οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ οἱ Φαρισαῖοι νηστεύοντες. καὶ ἔρχονται καὶ λέγουσιν αὐτῷ· Διατί οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ οἱ μαθηταὶ τῶν Φαρισαίων νηστεύουσιν, οἱ δὲ σοὶ μαθηταὶ οὐ νηστεύουσι; 19. καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· Μὴ δύνανται οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος, ἐν ᾧ ὁ νυμφίος μετ' αὐτῶν ἐστιν, νηστεύειν; ὅσον χρόνον ἔχουσι τὸν νυμφίον μετ' αὐτῶν, οὐ δύνανται νηστεύειν. 20. ἐλεύσονται δὲ ἡμέραι, ὅταν ἀπαρθῇ ἀπ' αὐτῶν ὁ νυμφίος, καὶ τότε νηστεύσουσιν ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ.	33. οἱ δὲ εἶπαν πρὸς αὐτόν· οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου νηστεύουσιν πυκνά, καὶ δεήσεις ποιοῦνται, ὁμοίως καὶ οἱ τῶν Φαρισαίων· οἱ δὲ σοὶ ἐσθίουσιν καὶ πίνουσιν. 34. ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν πρὸς αὐτούς· Μὴ δύνασθε τοὺς υἱοὺς τοῦ νυμφῶνος, ἐν ᾧ ὁ νυμφίος μετ' αὐτῶν ἐστι, ποιῆσαι νηστεύειν; 35. ἐλεύσονται δὲ ἡμέραι, καὶ ὅταν ἀπαρθῇ ἀπ' αὐτῶν ὁ νυμφίος· τότε νηστεύσουσιν ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις.

Voici, me paraît-il, les conclusions qui ressortent de l'analyse de ces textes :

a) Si les diversités d'expression se remarquent même dans les enseignements du Sauveur, le plus souvent cependant elles atteignent l'encadrement historique, observation que confirme l'étude comparative d'une portion plus étendue de la narration.

b) La reproduction des discours de Jésus donne parfois un texte identique dans les trois documents : qu'on relise, par exemple, les versets commençant par *ἐλεύσονται*.

c) D'autre part cette uniformité ne va pas jusqu'à la répétition servile. Dans certains cas, il est vrai, les mots sont à un tel point semblables, qu'on croirait que les auteurs se sont copiés;

puis vient une variation de détails qui maintient la différence. Ces écarts se retrouvent jusque dans les morceaux où on les attendrait le moins, tels que l'oraison dominicale. (Matth. VI, 11-13 ; comp. Luc XI, 3, 4.) Ils sont surtout sensibles dans les récits de la passion, où ils ne portent plus seulement sur des particularités de style, mais sur la marche générale de l'histoire, qui prend des allures d'autant plus libres, que les événements qu'elle rappelle sont supposés mieux connus du lecteur [1].

En résumé, si le parallélisme des trois évangiles synoptiques laisse subsister des divergences, soit dans l'arrangement des péricopes, soit dans des nuances d'expression, la ressemblance des narrations n'en est que plus frappante. Non seulement des séries entières se répètent dans le même ordre, ce qui ne saurait être le fait du hasard, mais la forme même concorde parfois jusqu'à l'identité ; or, il est manifeste que ce résultat n'aurait pu être atteint, si les trois auteurs avaient travaillé chacun pour soi, sans avoir eu de source commune. Comment donc expliquer ce double rapport d'harmonie et de diversité qui est un des phénomènes littéraires les plus curieux que signale la critique ? Ce problème, délicat et difficile entre tous, a fait surgir divers essais de solutions dont il est nécessaire de donner l'exposé rapide.

I. *Première hypothèse : nos trois évangiles se sont connus et utilisés sous leur forme actuelle.*

Ce système, qui est le premier en date, se présente de lui-même à l'esprit. Quoi de plus naturel, la situation étant telle que je viens de la signaler, que de se dire que Marc, par exemple, a servi de source à Matthieu, et que Luc a utilisé les deux autres ? Aussi cette solution est-elle en si grand honneur chez les savants modernes, — quelque variées que soient

[1] Relire, à ce point de vue, les paroles de l'institution de la cène : Matth. XXVI, 26-28 ; Marc XIV, 22-24 ; Luc XXII, 19, 20.

leurs combinaisons [1], — qu'il convient de la serrer de près en entrant dans quelques détails d'analyse. Est-il admissible que le rédacteur du Matthieu canonique ait eu connaissance du texte actuel de Marc, ou Luc de celui de Matthieu ? Pour embrasser la question dans toute son ampleur, la meilleure voie à suivre est, me paraît-il, de passer en revue les trois évangiles synoptiques, en recherchant d'abord si chacun d'eux a utilisé les autres, ensuite s'il leur a servi d'original.

A. Evangile de Marc. — 1° L'hypothèse de la dépendance de cet écrit, que Bleek a soutenue encore de nos jours [2], se heurte contre des difficultés qui me semblent insurmontables. Si le deuxième évangile n'était que le remaniement ou l'abrégé des deux autres, comment expliquer la fraîcheur et la vivacité de ses récits ? Un simple copiste aurait-il fait revivre avec tant de coloris les scènes évangéliques ? Lorsqu'il nous dépeint, par exemple, « Jésus soupirant du plus profond de son cœur » (VIII, 12), ou promenant sur les pharisiens « des regards d'indignation et de tristesse » (III, 5), est-il admissible que de telles notices, si frappantes, aient été inventées de toutes pièces par l'auteur ? Du reste, à cet argument d'impression s'ajoutent des preuves plus directes, tirées des lacunes de la narration, qu'on ne saurait, me paraît-il, justifier, si Marc a connu les deux autres synoptiques. Qu'on me comprenne bien : il serait certes absurde d'exiger qu'un historien transcrive, sans en rien retrancher, la totalité des sources dont il dispose. L'auteur du quatrième évangile, par exemple, peut fort

[1] Qu'il me suffise de rappeler, entre autres, les noms de Hilgenfeld, avec la conception « historico-littéraire » que cet auteur substitue à la critique de tendance (*Ueber das Marcusev.*, 1850 ; *Die Evangelien nach ihrer Entstehung und geschichtlichen Bedeutung*, 1854 ; *Einl. in das N. T.*, p. 452 et suiv.) ; de B. Weiss (*Das Matthäusev.*, 1876 ; *Das Leben Jesu*, I, p. 3 et suiv. ; *Einl. in das N. T.*, p. 485 et suiv.) ; de Ed. Simons (*Hat der dritte Evangelist den kanonischen Matthäus benutzt?* Bonn, 1881 : question que ce théologien résout dans le sens affirmatif, ce qui donne une nouvelle impulsion au mouvement critique) ; de H. Holtzmann (*Einl. in das N. T.*, p. 357) ; de Weizsäcker (*Das apost. Zeitalter*, p. 414, 2e éd., 1892, p. 400) ; de Wendt (*Die Lehre Jesu*, I, p. 43-47.)

[2] *Einl. in das N. T.*, 3e édit., p. 290 et suiv.

bien avoir eu sous les yeux le texte synoptique sans se croire obligé pour cela d'en reproduire intégralement la teneur. Le tout est de savoir si les omissions de son récit s'expliquent par le but qu'il poursuivait, si son silence est compatible avec le programme général de son écrit, ce qui est le terrain que la critique doit adopter dans son étude du rapport des trois documents qui nous occupent. Pour revenir à l'évangile de Marc, la suppression de l'histoire de l'enfance et du sermon sur la montagne, par exemple, pourrait se légitimer en quelque mesure par le plan de l'ouvrage. Mais, puisque l'auteur recherche surtout les faits du ministère de Jésus, pourquoi laisser de côté la scène de Nazareth (Luc IV, 16-30), si dramatique et qui aurait si bien illustré l'idée dominante du livre, l'affirmation de la puissance divine du Seigneur? (Vers. 30.) Pourquoi ne dire mot de la résurrection du fils de la veuve de Naïn (Luc VII, 11-17), qui présente le même caractère, ou de la réponse de Jésus à Jean-Baptiste (Matth. XI, 2-6), qui relève mieux que toute autre les effets extraordinaires de l'apparition du Sauveur? Ou que penser de l'omission du miracle de Matthieu VIII, 5-13 (serviteur du centenier de Capernaum), guérison d'autant plus remarquable qu'elle se fit à distance et que celui qui en fut l'objet n'avait pas donné de preuve personnelle de sa foi? Voilà des lacunes qu'il me semble impossible de comprendre, si Marc a connu sous leur forme actuelle les deux autres synoptiques, et qui, me paraît-il, autorisent à affirmer l'indépendance de son récit.

2° Mais, puisque Marc n'est pas le compilateur des textes de Luc et de Matthieu, son livre leur a-t-il peut-être servi de source? Ici de nouveau mêmes obstacles à signaler. Matthieu peut difficilement avoir eu sous les yeux l'ouvrage actuel de Marc ; car pourquoi, dans ce cas, aurait-il pris plaisir à décolorer ces narrations si pittoresques ? Que dire des retranchements qu'il y opère, sans autre résultat que de changer un drame vivant en résumé monotone (par exemple, la scène des démoniaques de Gadara, Matth. VIII, 28-34 ; Marc V, 1-20)?

Bien moins encore s'explique-t-on la suppression de textes qui se trouvent dans le récit de Marc et non dans celui de Matthieu, ainsi la péricope de la veuve (Marc XII, 41-44), qui reproduit une des paroles les plus caractéristiques de Jésus : pourquoi l'auteur du premier évangile, ce zélé collectionneur des discours du maître, aurait-il négligé ce trait frappant, s'il en avait eu connaissance ?

Même conclusion, et qui ressort plus fortement encore, quand on compare les deux derniers synoptiques. Luc ne peut avoir utilisé l'ouvrage canonique de Marc, car les omissions de son récit rendent cette hypothèse inadmissible. Qu'on remarque, en particulier, le fragment Marc VII, 14, 15 [1], qui abolit en principe toute l'économie légale : comment le disciple de Paul aurait-il pu, la possédant, retrancher cette parole? Et pour étendre cette remarque à l'ensemble de la grande lacune de Luc (Marc VI, 45-VIII, 26 ; comp. Luc IX, 17, 18), s'il a eu sous les yeux l'écrit de Marc, par quel argument justifier la suppression d'un cycle de cette étendue chez un historien qui déclare, dans son prologue, vouloir donner, autant que possible, une narration complète de l'activité du maître [2]. Non seulement donc Marc n'a suivi ni Matthieu ni Luc, mais il ne leur a pas non plus servi de source : son indépendance des deux autres synoptiques semble dûment établie.

B. Evangile de Matthieu. — Qu'en sera-t-il, si l'on applique la même méthode à l'écrit canonique de Matthieu, en supposant d'abord qu'il est postérieur aux deux autres, c'est-à-dire qu'il les a utilisés ?

1° Le rédacteur du premier évangile a-t-il connu le texte actuel de Marc ? Le développement qui précède ayant prouvé le contraire, c'est un point sur lequel il n'y a pas à revenir.

[1] « Il n'est rien hors de l'homme qui, entrant en lui, puisse le souiller ; mais ce qui sort de l'homme, c'est ce qui le souille. » Comp. Matth. XV, 11.

[2] Les raisons mêmes que M. Weiss allègue pour expliquer ce fait (*Das Leben Jesu*, I, p. 73) montrent d'autant mieux, me paraît-il, les difficultés que soulève cette thèse.

Ou bien cet écrivain est-il sous l'influence de la narration de Luc ? Ici non plus la réponse ne saurait être douteuse. Comment expliquer, en effet, dans cette hypothèse, que l'auteur du premier récit synoptique ignore à un tel point l'histoire de l'enfance donnée par le troisième, que non seulement il présente une tout autre version, mais que rien n'indique qu'il rectifie, qu'il complète, ou qu'il essaie de ramener à l'unité ces deux traditions divergentes ? Ailleurs encore, dans quel intérêt mettre sur le même plan les deux scènes eschatologiques que Luc prend soin de distinguer, et qu'il dépeint de telle façon que sa rédaction suppose la connaissance historique de la chute de l'état israélite, catastrophe que le texte de Matthieu ne fait que pressentir [1], ce qui montre qu'on ne saurait, sans renverser l'ordre naturel, placer le premier évangile après le troisième ? Et puisque la valeur du livre de Matthieu est dans sa collection de discours, si l'auteur de cet écrit a connu celui de Luc, comment comprendre l'omission de tant d'enseignements précieux (Luc IX-XVIII), de la parabole de Lazare et du riche en particulier (Luc XVI, 19-31), que son caractère théocratique devait désigner, semble-t-il, à l'attention de l'évangéliste [2] ? — De cet ensemble de faits on peut, me paraît-il, conclure que, si Matthieu n'a pas eu sous les yeux le texte canonique de Marc, il a bien moins encore utilisé celui du troisième récit synoptique.

2° Or, il ne leur a pas davantage servi de source, car nous venons d'établir que le premier évangile n'a pas été connu de Marc (*A* 1°), et quant à Luc, il suffit, pour le prouver, de faire la contre-partie du raisonnement qui précède. Si l'écrit de Matthieu était au nombre des documents employés par cet historien [3], comment justifier la grande lacune

[1] Comp. Matth. XXIV, 29 ; Luc XXI, 24.

[2] « S'ils n'écoutent pas Moïse et les prophètes, ils ne se laisseront pas persuader, quand même quelqu'un des morts ressusciterait. » (Vers. 31.)

[3] Telle est la thèse soutenue récemment encore, et avec grand succès, par Ed. Simons, d'après lequel, il est vrai, Matthieu n'aurait été pour Luc qu'une source acces-

que présente le dernier des synoptiques (Matth. XIV, 22-XVI, 12 ; comp. Luc IX,17, 18), ainsi que la suppression de plusieurs paraboles, celle du maître et des ouvriers de la dernière heure, par exemple (Matth. XX, 1-16), qui aurait servi d'illustration frappante à la doctrine paulinienne de l'égalité des Juifs et des Gentils devant Dieu? — En somme, Matthieu se montre indépendant, lui aussi, dans les deux sens, des autres narrations parallèles.

C. Evangile de Luc. — Reste l'évangile de Luc, au sujet duquel nous n'avons qu'à résumer les résultats de cette discussion, qui nous a fait voir d'un côté que Luc n'a connu ni Marc (*A* 2°) ni Matthieu (*B* 2°), et d'autre part que ni Marc (*A* 1°) ni Matthieu (*B* 1°) ne l'ont utilisé comme source.

Mais si les trois évangiles synoptiques n'ont pas exercé, sous leur forme actuelle, d'influence perceptible l'un sur l'autre, comment en sont-ils venus à de tels rapports d'identité ? L'hypothèse que nous venons d'écarter étant reconnue insuffisante, il était naturel d'avoir recours à la supposition de sources écrites communes, solution recommandée, du reste, par le prologue de l'évangile de Luc. Seulement, comme aucun de ces textes primitifs n'est parvenu jusqu'à nous, il faut les reconstituer par conjecture, travail périlleux et difficile, qui conduit aisément à l'arbitraire. Aussi plusieurs critiques contemporains, en partant, eux aussi, des indications que fournit le rédacteur du troisième évangile, s'engagent-ils dans une voie nouvelle, c'est-à-dire que, au lieu de discuter et d'analyser des documents d'une existence problématique, ils remontent à la tradition orale de l'Eglise primitive pour expliquer les relations et les divergences des trois récits actuels.

soire, consultée occasionnellement et sans un plan systématique. (Ouvr. cité, p. 108). Cependant, même avec ces restrictions, je ne puis m'expliquer, dans cette supposition, les omissions que renferme le récit du troisième évangile.

II. *Hypothèse d'un évangile oral primitif.*

Cette théorie, que Gieseler avait mise en avant au commencement de ce siècle, a été reprise et développée en particulier par Credner, Ebrard, et parmi les exégètes de langue française par F. Godet et Bonnet[1]. Voici comment ces auteurs cherchent à rendre compte de l'origine du texte synoptique. Ils font remarquer que si, dès le début, les apôtres entretinrent l'Eglise de la vie et de l'activité du Sauveur (Act. II, 42), d'autre part on ne pouvait tout dire. De bonne heure donc, on se restreignit à un nombre déterminé de scènes typiques qui prirent une forme arrêtée dans la tradition. Il était naturel que les sentences du Sauveur, vives et bien frappées, fussent mieux retenues que les récits qui les accompagnaient ; aussi les discours des synoptiques ont-ils plus de fixité que les parties narratives. De plus, on avait coutume, soit pour en rendre la mémorisation plus facile, soit pour en faire mieux ressortir la relation organique, de grouper un certain nombre de fragments en cycles historiques tels que ceux qui se trouvent dans les documents actuels.

A l'origine, l'évangélisation ainsi formée était exclusivement araméenne ; mais on ne tarda pas à la reproduire en grec

[1] Gieseler, *Historisch-kritischer Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien* (1818). — Credner, *Einleitung in das Neue Testament* (1836), I, 1, p. 178-207. — Ebrard, *Wissenschaftliche Kritik der evangetischen Geschichte*, 2e édit., 1850, p. 811-827.— Thiersch, *Die Kirche im apostolischen Zeitalter*, 1852, p. 178 et suiv. — Godet, *Commentaire sur l'évangile de Luc*, 1re édit., II, p. 528 et suiv. (Les autres éditions n'apportent pas, me paraît-il, de changement appréciable à ce point de vue. Voir 3e édit., I, p. 63 et suiv.); *Etudes bibliques : Nouveau Testament* (1874), p. 61 et suiv. — Bonnet, *Evangiles de Matthieu, Marc et Luc* (1880) ; Introduction, p. XXV-XXVII. — Pour le détail, ces théologiens ne sont pas toujours d'accord. Ainsi Credner ne se rattache qu'en partie à l'hypothèse de Gieseler, qu'il combine avec la théorie du Proto-Marc et des Logia. Ce savant d'ailleurs admet dans la tradition primitive mainte surcharge, avec des éléments légendaires (p. 197-200) ; tandis que, d'après Ebrard, le texte biblique ne donne que des renseignements absolument certains. (P. 791.) — Mais le caractère commun à tous ces systèmes est le rôle qu'ils font jouer à la transmission orale des récits évangéliques et des discours du Seigneur.

pour les besoins des nombreux disciples qui ne savaient pas l'hébreu. Cette opération était importante et délicate : on eut recours aux services des chrétiens les plus exercés dans la langue hellénique ; ce fut alors sans doute que les termes difficiles (*ἐπιούσιος* de Matth. VI, 11 et de Luc XI, 3, par exemple) furent soigneusement arrêtés. Ces récits étaient conservés comme un trésor précieux dans l'Eglise ; cependant, quelque exactitude qu'on y mît, il ne pouvait manquer de se produire des modifications qui expliquent d'un côté la fixité et d'autre part les variations du texte synoptique.

Comment s'opéra le passage de la tradition verbale aux documents écrits ? Ainsi que le donne à entendre le prologue de l'évangile de Luc, on recueillit d'abord des fragments sans doute fort incomplets, simples collections de discours et d'anecdotes, sans développement organique, mais qui n'en sont pas moins le degré inférieur de l'historiographie évangélique. « Dans la tradition orale, ainsi formée et primitivement ainsi rédigée, affirme M. Godet, nous possédons un principe assez ferme, d'une part, assez élastique, de l'autre, pour expliquer la ressemblance, non moins que la diversité, entre nos trois synoptiques, et pour résoudre ce problème compliqué dont la solution échappe à un moyen aussi raide que celui d'un modèle écrit [1]. »

La mention de ces premiers essais de composition ne doit cependant pas donner le change sur la portée de l'hypothèse. Le rapport et les divergences des synoptiques ne sont pas ramenés à l'emploi de sources écrites communes, mais aux caractères de la tradition orale d'où nos évangiles sont sortis [2]. C'est dans ces termes que le problème se pose et que nous avons à le considérer : voici, d'ailleurs, outre les arguments

[1] *Commentaire sur l'évangile de Luc*, 1re édit., II, p. 534 ; 3e édit., I, p. 63-71.

[2] Selon Credner, cette tradition verbale avait « eine Art stereotyper Form. » (P. 189). Selon Ebrard, elle était « ein stehender Erzählungstypus. » (P. 824. note.) « Dans cette élaboration naturelle, écrit de même M. Godet, l'évangélisation dut même contracter jusque dans les détails de l'expression une forme assez arrêtée. » (1re édit., II, p. 530 ; comp. 3e édit., I p. 63-66, 70.)

déjà cités, les considérations qu'on avance à l'appui de cette idée :

a) L'hypothèse de documents remaniés en sens divers repose, dit-on, sur un anachronisme. Elle représente les auteurs des évangiles comme des érudits de notre siècle, occupés à dépouiller les pièces d'un volumineux dossier, et cela dans une période créatrice où la transmission verbale était sans contredit l'essentiel. Papias encore, dans le deuxième siècle, ne laissait-il pas de côté les livres pour s'attacher plutôt à la parole vivante ? Cette méthode d'enseignement était usitée aussi dans les écoles juives, où elle avait atteint un haut degré d'exactitude et de perfection [1]. Voilà des données historiques positives, qui expliquent l'influence de la tradition primitive sur nos évangiles canoniques.

b) Et non seulement la théorie de sources écrites ne tient pas compte de la diversité des époques, mais, ce qui est plus grave, elle attaque le caractère des écrivains sacrés. Se représente-t-on les évangélistes étalant devant eux des manuscrits de teneur diverse, copiant trois mots de l'un et trois mots de l'autre, remaniant à leur gré les discours du Sauveur, ne craignant pas de porter une main profane sur des textes tels que l'oraison dominicale ou les paroles de l'institution de la cène ? Une telle manière d'agir eût été fort irrévérencieuse, et il n'est pas moins inconvenant de l'attribuer aux historiens bibliques. Comme il est plus digne et plus naturel de supposer qu'ils ont puisé leurs renseignements dans la tradition orale, en reproduisant, avec toute l'exactitude possible, les récits évangéliques qu'ils tenaient de la bouche même des apôtres de Jésus-Christ !

c) Cette dernière hypothèse est enfin, dit-on, la seule qui permette d'écarter nombre de difficultés autrement insurmontables. Tout en rendant compte de la fixité du texte [2], elle

[1] Credner, p. 193 et suiv ; Gieseler, p. 105 et suiv. Comp. le précepte rabbinique : « Verba præceptoris sine ulla immutatione... erant recitanda. »

[2] Analogie des écoles rabbiniques.

explique fort bien les variations de détail[1]. Elle justifie aussi les différences de style, le fait que Matthieu, par exemple, « écrit en grec pur pour des Hébreux, » tandis que Luc « bourre son style d'aramaïsmes » pour des Hellènes, phénomène littéraire qui est, au dire de M. Godet, l'écueil contre lequel se brisent le système du Proto-Marc et autres solutions du même genre[2]. On conclut donc que, de toutes manières, la théorie de l'évangile oral est la seule qui ne fasse pas violence aux faits.

Cependant, quelle que soit la part incontestable de vérité que cette hypothèse a eu le mérite de relever, voici, me paraît-il, ce qu'on peut alléguer en sens inverse :

a) Le témoignage de Papias atteste, cela est vrai, le crédit dont la tradition verbale jouissait encore au second siècle. Mais ce fait ne saurait expliquer à lui seul les rapports d'analogies et de divergences des évangiles actuels. Pour rendre compte de la fixité de la narration synoptique, on est obligé d'avoir recours à la comparaison des écoles juives et des méthodes d'enseignement qui y prévalaient : or, c'est bien ici que les défenseurs de ce système s'exposent à leur tour au reproche de confondre des époques qu'il serait nécessaire de distinguer. Que parle-t-on de science talmudique ? Ne voit-on pas combien différentes étaient les conditions du christianisme primitif? Les rabbins, dont on cite l'exemple, travaillaient en érudits ; vivant dans des milieux fermés, ils transmettaient à leurs élèves un enseignement où régnait avant tout le culte de la forme, la mémorisation anxieuse et la minutie des détails. Comment attribuer cette méthode aux apôtres, hommes d'action, dont la vie se passait à prêcher Jésus aux foules? Allaient-ils donc à l'école, pour apprendre à peser les phrases et les

[1] D'après Matthieu, par exemple, la transfiguration a lieu six jours après la scene de Césarée de Philippe (XVII, 1), tandis que Luc parle d'environ huit jours (IX, 28). Dans le discours de Jésus à ses disciples, Marc dit de ne rien prendre, « si ce n'est un bâton » (VI, 8), et Matthieu : « Ne prenez ni or... ni bâton, » etc. (X, 10.)

[2] II, p. 511, 526, 1re édit. Comp. l'Avant-propos de la 2e édit.

expressions ? En réalité, le procédé que suppose l'hypothèse de Gieseler ne diffère guère de celui par lequel on explique l'origine des poèmes homériques, œuvre de rapsodes ignorants dans l'art d'écrire et qui se communiquaient de vieux récits destinés à charmer les populations : mais de quel droit transporter cette coutume à l'époque de Jésus-Christ, dans un milieu où, certes, l'écriture n'était nullement inconnue [1] ? L'accusation d'anachronisme peut être retournée en plein, je le répète, contre cet essai de solution.

b) Quant au second argument, je conviens qu'il est peu naturel autant qu'irrespectueux de se représenter les auteurs sacrés assis devant leurs documents et copiant une ligne de l'un et quatre mots de l'autre. Je reconnais de plus que c'est à peu près ainsi que s'expriment plusieurs savants modernes, dont les explications, me paraît-il, sont condamnées par ce seul fait. Mais l'hypothèse du remaniement de sources écrites n'est point solidaire de cette conception, ainsi que le montrera l'appréciation des dernières preuves que font valoir les défenseurs de la théorie de Gieseler.

c) On allègue les aramaïsmes de Luc et le grec relativement plus pur de Matthieu ; cependant cet argument ne vaut que contre le premier système de M. Holtzmann[2], retiré du reste par ce critique. En fait, rien ne nous dit que, dans les péricopes parallèles, les évangélistes aient utilisé toujours la même source; ils peuvent avoir eu sous les yeux des reproductions diverses d'un fonds identique de récits. Et même à supposer qu'ils aient retravaillé des documents communs, ces textes

[1] Sur le sujet des écoles juives et de l'art d'écrire, en particulier, voir, par exemple, Keim, I, 427 et suiv. ; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu-Christi* (2e édit. de la *Neutestamentliche Zeitgeschichte*), II, 351-354. Comp. Jean VIII, 6, récit qui, bien qu'interpolé dans le texte johannique, est en tout cas fort ancien. Or, Jésus, de l'aveu des foules, n'avait pas fréquenté les hautes écoles (Jean VII, 15), et ne possédait d'autre culture littéraire que celle d'un artisan. Quant aux apôtres, comme ils savaient écrire aussi bien que leur maître, preuve en soient les ouvrages qu'ils nous ont laissés, il est difficile de voir dans quel but ils auraient eu recours aux minuties de mémorisation qu'on suppose.

[2] *Die synopt. Ev.*

devaient être araméens, puisque telle était la langue des chrétiens juifs et celle du Matthieu apostolique. Qui donc empêche d'admettre que l'auteur du premier évangile a rendu ces écrits plus librement en grec, tandis que Luc, avec son tact exquis, conserve le parfum hébraïque de la narration primitive ? Ce qui semble justifier cette hypothèse, c'est que le style uniforme de Matthieu ramène tout au même niveau, tandis que Luc présente de notables irrégularités suivant la nature des récits qu'il utilise. Il pouvait d'autant mieux tenir compte de ces diversités, qu'il maniait sans doute le grec avec plus de facilité que le rédacteur juif du premier récit synoptique ; de même qu'il est naturel qu'un étranger, écrivant français, évite ce qui rappelle son origine et adopte un style correct peut-être, mais moins nuancé que celui d'un auteur du pays qui se meut à son aise dans la langue nationale.

Ainsi s'expliquent les aramaïsmes de Luc, et quant aux divergences de détail qu'on cite, elles se justifient aussi dans la supposition de sources écrites communes, comme un exemple tiré de la littérature biblique le montrera. On sait que l'épître de Jude et la seconde épître de Pierre présentent plusieurs péricopes parallèles. Cette correspondance est inégale : parfois les deux textes reproduisent librement une pensée analogue ; ailleurs, au contraire, ils se rapprochent jusqu'à l'identité.

νεφέλαι ἄνυδροι ὑπὸ ἀνέμων παραφερόμεναι... ἀστέρες πλανῆται οἷς ὁ ζόφος τοῦ σκότους εἰς αἰῶνα τετήρηται. Jude 12, 13.	*οὗτοί εἰσι πηγαὶ ἄνυδροι καὶ ὁμίχλαι ὑπὸ λαίλαπος ἐλαυνόμεναι, οἷς ὁ ζόφος τοῦ σκότους τετήρηται.* 2 Pier. II, 17.

Dans la première moitié de ce fragment, l'idée apparaît sous deux formes bien distinctes ; dans la seconde partie le rapprochement s'étend même à des nuances d'expression, c'est-à-dire que ces textes d'épîtres présentent un phénomène de parallélisme exactement semblable à celui des évangiles.

Je suppose donc qu'ils se trouvent l'un dans le récit de Marc et l'autre dans celui de Matthieu ; j'entends d'ici Gieseler et les défenseurs de sa théorie protester contre l'hypothèse d'un document commun, déclarant inadmissible que les deux auteurs aient transcrit quelques mots pour reproduire librement le reste. Ou bien on copie, disent ces théologiens, ou bien on invente ; entre les deux, il n'y a pas de milieu [1].

Et pourtant est-il besoin de rappeler que la relation des deux péricopes que je viens de citer ne saurait s'expliquer par l'influence de la tradition orale, que les critiques sont unanimes à penser ou que Jude a connu la seconde épître de Pierre, ou l'inverse, et que c'est ce qui rend compte de l'analogie frappante de certaines portions de leurs écrits? Il suffit, pour comprendre ce rapport, de supposer que celui des deux qui est postérieur n'avait pas sous les yeux le texte de son devancier au moment où il rédigeait son épître, mais qu'il en avait retenu des fragments dont il subit l'influence et qui se glissent, sans qu'il le veuille peut-être, dans sa composition. Pourquoi donc ne pas reconnaître que les synoptiques ont procédé de même dans l'emploi des documents qu'ils utilisent et dont l'existence est attestée par l'exégèse, puisqu'on n'a qu'à parcourir certaines portions de l'évangile de Luc, par exemple, pour voir la couleur araméenne primitive percer à travers les retouches de l'historien. Mais cette reproduction n'excluant pas, comme je viens de le montrer, des changements involontaires dans le détail du texte, on peut fort bien se mettre au bénéfice de l'hypothèse de sources écrites communes, sans adopter la théorie qui réduit les évangélistes au rôle de compilateurs élaborant une savante mosaïque, hypothèse bizarre et peu digne des écrivains sacrés.

D'ailleurs, si l'on ne copiait qu'en transcrivant mot à mot, comment expliquer les variantes du Nouveau Testament, qui

[1] Comp. F. Godet, *Comment. sur l'év. de Luc*, 3e édit., I, p. 45.

ne sont pas sans rapport avec les diversités d'expression des synoptiques? Ou que dire des modifications que les apôtres eux-mêmes ont apportées au texte du recueil canonique des Hébreux, qu'ils n'en considéraient pas moins comme parole divine? Entre beaucoup de citations connues, je rappelle, par exemple, celle de Galates III, 13, qui ne suit exactement ni l'original, ni les Septante.

Deut. XXI, 23 (traduction relativement fidèle de l'hébreu) :	Gal. III, 13 :
κεκατηραμένος ὑπὸ θεοῦ πᾶς κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου.	... ἐπικατάρατος πᾶς ὁ κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου.

Or, si l'Ancien Testament est reproduit par le Nouveau avec tant de liberté, faut-il s'étonner que les évangélistes, dans certains cas, aient modifié quelque peu leurs sources? J'ajoute que l'hypothèse de Gieseler, moins que toute autre, rend compte de ces changements. Les divergences des synoptiques reposent sur un fonds d'expressions identiques ; or, il est difficile de se représenter, me paraît-il, que la tradition verbale ait su garder ce milieu, conservant tant de mots communs sans s'astreindre à la répétition littérale. Ou bien, semble-t-il, la mémorisation, sous peine de se perdre, devait se fixer plus fortement, comme elle le faisait dans les écoles des rabbins dont on cite l'exemple ; ou bien, lâchant la forme pour s'attacher au fond, elle aurait abouti à des narrations moins concordantes ; d'où il résulte que, loin de simplifier la question, la théorie de l'évangile oral se charge de difficultés qui lui sont propres. Voici, du reste, les objections directes et péremptoires que soulève, me paraît-il, cet essai de solution.

1° Je rappelle que les récits synoptiques présentent des cycles parallèles d'une certaine étendue. Voici, par exemple, celui que donnent, avant le sermon sur la montagne, les textes de Marc et de Luc : enseignement à Capernaum, le démoniaque, la guérison de la belle-mère de Pierre, de nombreux miracles après le coucher du soleil (ici Luc intercale la pêche

miraculeuse), la guérison d'un lépreux, celle d'un paralytique, la vocation de Lévi, la parole sur le jeûne, la première et la seconde dispute sabbatique. — Or, comment admettre que la tradition orale ait pu conserver intacte une telle agglomération ? On conçoit qu'elle ait retenu deux ou trois faits unis par le lien chronologique ou par un rapport interne ; mais la série que je viens de rappeler est autrement plus longue et manque de toute cohésion. La reproduction verbale de cycles pareils aurait supposé, de la part des prédicateurs chrétiens, l'engagement de ne jamais varier l'ordre de leurs récits dans leurs enseignements à la foule. Pour rester fidèle à ce programme, les apôtres auraient dû, avant de parler au peuple, répéter chaque fois de nouveau leur leçon.

J'ajoute qu'à ces péricopes parallèles succèdent, dans la narration évangélique, des variations non moins prolongées, lorsque Marc, par exemple, après avoir marché de pair avec le troisième évangile, le quitte soudain pour suivre le même ordre que Matthieu. Il y aurait donc lieu d'admettre des embranchements de tradition orale, qui se seraient reproduits et photographiés en quelque sorte dans les diverses parties des évangiles actuels : or, on saisit du coup combien l'hypothèse qui en est réduite à de tels expédients est improbable.

2° J'ai signalé déjà, au point de vue harmonistique, le caractère des récits de la passion [1]. D'après la théorie de Gieseler, on s'attendrait à trouver dans cette portion des évangiles un parallélisme plus rigoureux que partout ailleurs, car s'il est des scènes émouvantes, dramatiques et dignes d'être retenues exactement, ce sont certes celles des souffrances de Jésus et de sa mort sanglante ; tandis que, de fait, c'est là précisément que la narration évangélique est la plus divergente et la plus libre. Cette particularité se comprend fort bien, au contraire, si l'on suppose l'emploi de

[1] Comp. Reuss, *Histoire évangélique*, p. 79.

textes communs. Plus ces souvenirs de la passion du Sauveur étaient vivants, moins on sentait, à l'origine, le besoin de les écrire ; chacun les avait dans la mémoire, ce qui explique que, charriés plus longtemps par le flot de la tradition, ils aient pris cette forme moins stéréotypée qui frappe dans la reproduction que nous en donnent les évangiles.

3° Un dernier argument, toujours dans le même sens, est tiré de certaines citations de l'Ancien Testament dans les récits synoptiques. Plus d'une fois les narrateurs s'écartent de l'original hébreu et de la version grecque, pour adopter une variante qui leur est propre et qui se retrouve, presque identique, dans les trois documents. Voici, par exemple, comment les Septante traduisent, d'une manière assez exacte d'ailleurs, la parole de Malachie (III, 1) que le Nouveau Testament applique à Jean-Baptiste. « *Ἰδοὺ ἐγὼ ἐξαποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου, καὶ ἐπιβλέψεται ὁδὸν πρὸ προσώπου μου.* » Or, nos synoptiques donnent la teneur suivante à cette déclaration :

Ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου ἔμπροσθέν σου. Matth. XI, 10.	Ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου. Marc I, 2.	Ἰδοὺ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου ἔμπροσθέν σου. Luc VII, 27.

On le voit, les trois auteurs s'accordent pour ajouter au verbe *ἀποστέλλω* du prophète les mots *πρὸ προσώπου σου*, « devant ta face, » qui ne répondent à rien dans l'original ; tous trois aussi changent en *κατασκευάσει* le *ἐπιβλέψεται* des Septante[1]. Or, est-il admissible que, dans leurs prédications à la foule, les témoins de Jésus-Christ se soient entendus, sur ce point, pour suivre une leçon qui n'est ni la reproduction de l'ancienne version grecque, ni la traduction littérale de l'hébreu ? Ce fait ne suppose-t-il pas l'existence d'un écrit plus ancien, d'où cette variante s'est glissée dans la rédaction des

[1] Comp. d'autres exemples dans Bleek, p. 203.

synoptiques? De toute manière donc, la théorie de Gieseler me semble ne pouvoir être acceptée. Sans doute, elle a eu le mérite de relever une idée dont il faut avoir grand soin de tenir compte, c'est que les fragments de récits antérieurs aux documents actuels ont plongé dans le sol de la tradition orale, et que celle-ci a même exercé sur la narration canonique une influence que l'exégèse ne saurait mesurer exactement. Mais comme ce n'est pas cette évangélisation primitive des apôtres qui donne la clef des rapports et des divergences des trois textes parallèles, ce résultat négatif ne laisse plus à la critique qu'un dernier essai possible d'explication.

III. *Hypothèse de sources écrites communes.*

Les travaux accomplis dans ce champ des études bibliques sont d'une telle étendue, que je ne puis en donner l'indication même rapide[1]. Je me borne donc à rappeler l'existence, — généralement admise de nos jours, — de deux documents évangéliques primitifs[2], la collection des discours de Matthieu et les Mémoires de Pierre[3], écrits qu'on utilise en sens divers et qui se retrouvent sous des formes variées dans les combinaisons tentées par la critique. Au point de vue de la méthode, cependant, il est nécessaire de présenter d'abord une remarque. Malgré la multiplicité de ces systèmes, leur trait commun est le soin qu'ils mettent à reconstituer les sources écrites desquelles ils font sortir les trois récits actuels. Cette minutie d'analyse est quelquefois poussée si loin, que nos évangiles apparaissent comme de savantes mosaïques, aux

[1] Relire, par exemple, l'exposé de M. F. Godet dans la lumineuse Introduction de son *Commentaire sur l'évangile de saint Luc*, 3e édit., I, p. 48-60.

[2] Cette dualité, cependant, est opiniâtrement combattue par M. A. Hilgenfeld, qui dans un de ses derniers articles sur la matière, la compare d'une manière assez bizarre au bimétallisme. *Die synoptische Zweiquellen-Theorie in neuester Fassung*, dans la *Zeitschrift f. wissensch. Theol.* de 1892, 1er cah., p. 1-56.

[3] Faut-il identifier l'évangile actuel de Marc avec les Mémoires de Pierre? Tel est le point qui reste en discussion ; comp. d'entre les ouvrages les plus récents : Wendt, I, p. 35-44 ; Resch, p. 27 et suiv. ; Sanday, dans l'*Expositor*, 1891, III, p. 180 et suiv.

pièces rapportées, dont chacune a son histoire ; c'est dire que les savants qui se livrent à ces études n'échappent pas au reproche que leur font les défenseurs de l'hypothèse de Gieseler, ce qu'il sera facile de montrer en citant l'exemple de deux des plus connus d'entre eux, MM. Holtzmann et Weiss.

Lorsqu'on parcourt l'ouvrage si substantiel et si fortement travaillé de M. Holtzmann sur les évangiles synoptiques, on ne peut qu'être étonné de la désinvolture avec laquelle ce critique fait mouvoir les auteurs sacrés au gré de ses théories. Qu'on relise, entre autres, le paragraphe consacré à la composition de l'écrit canonique de Matthieu[1]. A quoi se réduit le travail de l'évangéliste? L'auteur, nous dit-on, qui se propose de relater des miracles, puise dans le Proto-Marc, qu'il suit un temps pour l'abandonner, et qu'il quitte pour le reprendre ensuite. Ailleurs, après le sermon sur la montagne, le rédacteur juge opportun d'occuper Jésus pendant son trajet de la campagne à la ville et intercale le récit de la guérison d'un lépreux[2] (VIII, 1-4). Ainsi s'explique, d'après cette manière de voir, l'enchaînement des récits; quant à l'origine de chaque narration, elle se produit d'après un principe identique. Si Matthieu, par exemple, place deux aveugles à la sortie de Jéricho (Matth. XX, 30; comp. Marc X, 46), c'est parce que, ayant négligé l'aveugle de Bethsaïda (Marc VIII, 22-26), il répare cette omission en dédoublant Bartimée[3] : même procédé pour rendre compte des deux démoniaques de Gadara[4].

Sur ce dernier point, comme dans la plupart des cas, M. Weiss juge sévèrement l'hypothèse de son rival, mais sans changer en quoi que ce soit la méthode. Qu'on en juge par le développement du récit qui vient d'être rappelé

[1] *Die synop. Ev.*, p. 169 et suiv.

[2] P. 178-181.

[3] P. 256. Voir, en général, tout le paragraphe intitulé : *Die Doubletten*.

[4] Matth. VIII, 28-34. Comp. Marc V, 1-17, qui se serait combiné avec Marc I, 21-28, omis par Matthieu.

(Matth. VIII, 28-34) et à propos duquel l'exégète fait remarquer que, le texte de Marc, qui est celui de la narration primitive, supposant plusieurs démons chez un même possédé (Marc V, 9), l'auteur du premier évangile actuel n'a cru pouvoir comprendre ce détail qu'en admettant dualité de malades[1]. Il est inutile d'entrer dans l'examen de cette théorie, plus inacceptable encore, si possible, que celle de M. Holtzmann. A ce compte-là, les esprits malins de la narration de Marc étant « légion, » c'est une armée de démoniaques, et non deux seulement qu'on s'attendrait à voir dans le texte du Matthieu canonique. Au reste, comment expliquer que l'auteur ait commis cette bévue, lui qui parle ailleurs de huit démons siégeant tous à la fois chez un même possédé? (Matth. XII, 45.)

Sans doute, ces exemples sont excessifs et ne sauraient donner la mesure de tout un système critique. Mais ils n'en révèlent pas moins une méthode vicieuse qui, sous prétexte de rigueur, s'exagère elle-même et manque souvent le but. Il me semble, en effet, s'il m'est permis de juger l'œuvre d'hommes dont la compétence est si supérieure à la mienne, qu'avec leur vaste science et leur merveilleuse exactitude, plusieurs de ces théologiens ont eu le tort de ne pas éviter les deux écueils suivants :

a) Ils estiment être en mesure de reconstituer, parfois avec une précision mathématique, les sources écrites des évangiles et de les caractériser comme s'ils les avaient entre les mains, entreprise que le manque de renseignements rendra toujours en bonne partie illusoire.

b) Une fois engagés dans cette voie, ils se représentent les écrivains bibliques comme des compilateurs qui, prenant quelques mots ici et une phrase là, modifient leur texte dans une intention qu'on affirme être en état de connaître. Sur ce point, plus d'un représentant de la science théologique mo-

[1] *Das Marcusev.*, p. 172. Quant à la manière de lier les récits, voir, par exemple, *Das Leben Jesu*, I, p. 73.

derne n'a que trop certainement prêté le flanc au persiflage des auteurs qui se rattachent à l'hypothèse de Gieseler.

Mais il faut laisser ces observations de forme pour serrer, si possible, le nœud du débat. Les deux documents primitifs presque universellement admis étant les *Logia* de Matthieu et les Mémoires de Pierre, le tout est de savoir si l'on peut en reconstituer la teneur. Le problème soulevé par les récits de Pierre est d'une solution malaisée ; faute de terme de comparaison, on discutera longtemps avant de savoir jusqu'à quel point cette narration apostolique coïncidait avec l'évangile actuel de Marc. Aussi l'effort de la critique se porte-t-il sur les discours attribués à Matthieu, dont on cherche à rétablir le texte et la série. Seulement quelle est la marche à suivre pour y parvenir ? Il suffit de constater les divergences auxquelles arrivent, dans ce travail de reconstruction, des savants de la compétence de MM. B. Weiss et Wendt, pour saisir les difficultés de l'entreprise. Le principe généralement suivi par le premier de ces théologiens est que la rédaction la plus concise est la meilleure : à quoi un auteur anglais contemporain, M. J.-T. Marshall, objecte que cette règle est singulièrement élastique et qu'à ce compte-là il devient par trop difficile de s'entendre, puisqu'il n'existe pas deux hommes qui soient toujours d'accord sur les caractères de ce qu'on appelle « un texte inférieur[1]. » M. Wendt est-il plus heureux dans son essai ? Que le lecteur en juge par quelques exemples. A propos de Luc XII, 13 et suiv., cet exégète fait remarquer que Matthieu ne fournit pas de morceau parallèle à cet enseignement, mais que, ces versets introduisant d'une manière très convenable la suite du récit, il n'y a pas lieu de douter qu'ils ne soient tirés de la collection primitive[2]. Ailleurs, au contraire, le manque de point de comparaison est présenté comme une circonstance suspecte, ainsi dans la parabole de l'homme riche (Luc XVI, 19 et suiv.), à propos de laquelle

[1] *The Expositor*, 1891. III, p. 112.
[2] *Die Lehre Jesu*, I, p. 115, 116.

M. Wendt estime que, cette péricope ne se trouvant que dans l'évangile de Luc, il est impossible de savoir si l'auteur a suivi fidèlement sa source, qu'il est plutôt vraisemblable qu'il y a apporté des changements [1]. Au reste, les formules dubitatives ou approximatives reviennent souvent sous la plume du critique [2], qui n'évite en aucune manière le reproche de subjectivisme qu'on a fait à la méthode de B. Weiss. Certes, loin de moi la pensée de blâmer cette prudente réserve ; j'estime même que cette attitude est la seule à prendre en des questions pareilles ; mais ne serait-il pas plus correct encore de tirer cette conséquence jusqu'au bout, en renonçant à reconstituer des documents perdus dont la teneur se dérobe et qui, faute de données sûres, échappent aux investigations même les plus minutieuses de l'historien ?

Ou si l'on tient à pénétrer, malgré tout, jusqu'à l'évangile primitif, il faut le faire par des inductions plus rigoureuses : voilà ce qui a été montré récemment, en Allemagne et en Angleterre, par deux savants dont les recherches ont obtenu des résultats analogues, sinon toujours concordants. En 1889, M. Alfr. Resch, dans un travail analytique fort remarquable, partait de leçons parallèles des évangiles pour en expliquer les différences en les ramenant à diverses traductions possibles d'un même mot hébreu. Par exemple :

אֶחָד — *πρώτη*. (Marc XVI, 9.) — *μία*. (Matth. XXVIII, 1.)
קָשֶׁה — *αὐστηρός*. (Luc XIX, 21, 22.)—*σκληρός*. (Matth. XXV, 24.)

Cet auteur ne cite pas moins de cinquante-huit cas de ce genre [3], ce qui lui permet de rétablir sur plus d'un point le texte du document hébraïque primitif [4]. Peu après, et d'une manière indépendante [5], le théologien anglais J. T. Marshall

[1] I, p. 152.
[2] P. 79, 80, 84, 97, 125, 143, etc.
[3] *Agrapha*, p. 59-64.
[4] P. 66 et suiv.
[5] *The Expositor*, 1891, III, p. 375.

est allé plus loin encore dans cette voie, procédant avec une sûreté d'induction et une pénétration d'analyse qui mettent son étude[1] au premier rang des travaux critiques contemporains. Laissant de côté la méthode « personnelle » qui est, dit-il, celle de M. Weiss, l'auteur débute par la remarque suivante : « Dans mainte péricope des évangiles se trouvent des textes parallèles qui coïncident exactement, ou qui ne se séparent que dans la limite des divergences permises à une copie. Mais il en est d'autres qui, tout en donnant un contenu identique, présentent des écarts sensibles dans l'expression. Quoi de plus naturel, dès lors, que de se demander si ces variantes ne seraient pas des traductions également autorisées d'un fragment d'écrit rédigé dans une autre langue que le grec[2] ? »

Or, la détermination de cet idiome primitif comporte deux solutions possibles, suivant qu'on opine en faveur d'un évangile *hébreu*, comme le fait M. Resch[3], ou qu'on admet la théorie d'un original *araméen*, hypothèse à l'appui de laquelle M. Marshall avance des considérations qui me semblent justes et fortes[4]. Expérience faite, c'est bien ce dernier système, à mon avis, qui met en mesure de comprendre le plus grand nombre des phénomènes linguistiques à expliquer. Dans le texte de l'oraison dominicale, par exemple, Matthieu dit : « Quitte-nous nos dettes » (*ὀφειλήματα*, VI, 12) ; Luc : « Pardonne-nous nos péchés » (*ἁμαρτίας*, XI, 4) ; ce qui tient au double sens du mot araméen חוב, tandis qu'il n'existe pas en hébreu, affirme M. Marshall, de terme exprimant ces deux idées[5]. Autre vérification lumineuse de la justesse de cette supposition. Dans la parabole du semeur, Marc et Matthieu disent de la semence que « les oiseaux *vinrent* et la

[1] *The Aramaic Gospel*, dans l'*Expositor* de 1891 et de 1892.
[2] *The Expositor*, 1891, III, p. 111 et suiv.
[3] *Agrapha*, p. 42 et suiv.
[4] *The Expositor*, 1891, III, p. 10 et suiv.
[5] 1891, III, p. 124, 281, 380.

mangèrent » (Matth. XIII, 4 ; Marc IV, 4) ; Luc « qu'elle fut *foulée aux pieds* et que les oiseaux du ciel la mangèrent » (VIII, 5) : or, il se trouve que les verbes grecs *ἦλθε* et *κατεπατήθη*, — de significations très différentes, — correspondent à deux vocalisations de l'araméen דְּרַךְ [1]. Et non seulement M. Marshall cite à réitérées fois des cas de ce genre, multipliant l'analyse et variant les illustrations, mais même les particularités vocales du dialecte galiléen, qui fut celui des apôtres, lui fournissent de nouveaux exemples propres à renforcer sa preuve [2]. Quant aux fragments araméens ainsi retrouvés, ils appartiennent soit à des récits, soit à des enseignements : parabole du semeur, oraison dominicale, apaisement de la tempête, démoniaque de Gadara [3], bref, un nombre important de versets ou de courtes péricopes.

Et pourtant qu'obtient-on au terme de cette laborieuse analyse, si sagace, qu'elle s'impose à l'admiration, et d'une méthode si sûre, qu'on peut y voir sans exagération le dernier mot de la science contemporaine en matière de critique des évangiles ? J'admets, en gros, la validité de la démonstration donnée, quoiqu'on puisse la contester sur certains points de détail [4]. Arrive-t-on du moins, par cette voie, à former un ouvrage consistant et bien lié ? Voilà précisément le défaut de la cuirasse. Qu'on s'en tienne aux textes rétablis avec quelque certitude, à ceux-là seuls, et qu'on les mette bout à bout sans combler les vides qui les séparent : ce n'est pas un écrit araméen complet qui sort de ce minutieux travail [5];

[1] 1891, III, p. 207 et 208.

[2] 1891, IV, p. 208 et suiv.

[3] 1891, III, p. 207 et suiv., 281 et suiv. ; IV, p. 376 et suiv., 440 et suiv., etc.

[4] Lire, par exemple, les remarques de W. Sanday, *A Survey of the Synoptic Question*, dans l'*Expositor*, 1891, III, p. 358-361.

[5] La liste que donne M. Marshall dans l'*Expositor* de 1892 (VI, p. 86) n'est autre chose, ainsi que le reconnaît l'auteur (p. 85, 87), que l'indication probable des fragments auxquels peut s'appliquer cette méthode de reconstitution critique. Cependant ce qui ressort de cette savante investigation, c'est, comme il le fait remarquer, la date fort ancienne du premier texte écrit des évangiles. (P. 97.)

ce sont des versets détachés, des lambeaux d'enseignement, des narrations hâchées, d'insuffisantes notices qui, même groupées avec soin, ne valent guère mieux que le récit incohérent d'un palimpseste tout sillonné de coupures. Certes l'étude de M. Marshall est d'une inappréciable valeur, surtout en ce qu'elle prouve à la fois les origines araméennes et la haute antiquité de portions importantes des synoptiques : mais entre ce document primitif et les évangiles actuels s'étendent diverses couches, — faites de remaniements, d'adjonctions, de combinaisons variées, — qui échappent à l'analyse et dont on doit se borner à constater l'existence sans chercher à les décrire. Aussi les résultats de la critique contemporaine sont-ils si peu définitifs, que la leçon la plus claire qui ressorte de tout ce développement, c'est qu'il est dangereux de vouloir tout expliquer et de prétendre à un degré de précision que ne comportent pas les renseignements historiques dont on dispose. Sans aucun doute, les rédacteurs des textes synoptiques ont eu sous les yeux des documents dont l'emploi fait en sens divers rend compte des particularités de la narration qu'ils nous donnent ; mais nous ne possédons plus ces premiers essais d'historiographie évangélique, et c'est chose périlleuse, en l'état actuel des connaissances, que de les reconstituer. Je me borne donc à formuler comme suit les seules conclusions qu'on puisse tirer, me paraît-il, au terme de cette étude.

1° Le prologue de l'évangile de Luc mentionne deux sources principales que les auteurs ont eues à leur portée : à savoir des récits émanés des auditeurs des apôtres, et la tradition apostolique elle-même. Cette tradition était-elle purement orale ? Le texte ne l'implique pas nécessairement ; car ce qu'il attribue aux témoins du ministère de Jésus, c'est la *transmission* des renseignements évangéliques (παρέδοσαν), ce qui peut s'être fait en partie par la plume aussi bien que de vive voix [1].

[1] Comp. Act. VI, 14. τὰ ἔθη ἃ παρέδωκεν ἡμῖν Μωυσῆς.

2° La tradition verbale précéda naturellement l'évangélisation écrite. On peut même supposer qu'elle prit de bonne heure une forme assez précise, non pas, il est vrai, dans le détail des mots, comme le voudrait Gieseler, mais dans le choix des matériaux dont elle se servait. C'est l'activité galiléenne de Jésus qui fut surtout l'objet de ces récits primitifs : de là le caractère général de la narration synoptique.

3° Cependant le parallélisme des trois évangiles ne s'explique que si les auteurs ont eu des sources écrites communes, sans qu'il faille exclure la tradition orale, dont ils peuvent avoir tenu compte dans leur travail. Cette hypothèse de documents librement remaniés est celle qui, somme toute, rend le mieux compte des particularités du texte.

4° Ces écrits primitifs nous sont connus en partie. Il y eut une collection des discours de Jésus faite par Matthieu, une rédaction, sans un plan déterminé, des souvenirs de Pierre, peut-être un récit judéo-chrétien d'une certaine importance utilisé par Luc [1], en tous cas beaucoup de narrations fragmentaires (πολλοὶ, Luc I, 1), recueils d'enseignements du Seigneur ou d'anecdotes, toutes plongeant leurs racines dans le sol de la tradition apostolique.

5° Il est peu probable que les auteurs des évangiles actuels aient eu des copies identiques de ces textes, ce qui obligerait à mettre les divergences des synoptiques toujours sur le compte de ceux qui les ont rédigés en dernier lieu. Bien des détails resteraient alors inexplicables ; c'est contre cet écueil qu'ont échoué les travaux si remarquables de savants tels que MM. Holtzmann et B. Weiss. Il existait, selon toute vraisemblance, des remaniements des premiers essais d'historiographie évangélique. La notice de Papias semble indiquer que la collection de Matthieu, par exemple, fut traduite en grec sous des formes diverses ; on peut même supposer qu'elle

[1] C'est ce que cherche à montrer M. P. Feine dans sa récente monographie : *Eine vorkanonische Ueberlieferung des Lukas in Evangelium und Apostelgeschichte.* (Gotha, 1891.)

s'enrichit de bonne heure d'adjonctions narratives et que les deux éléments, discours et récits, se mêlèrent dans des proportions variables suivant les circonstances et les besoins.

Il est possible aussi que des fragments de l'écrit primitif de Marc se soient répandus en mainte portion de l'Eglise. Les épîtres de Paul attestent jusqu'à quel point la circulation des premiers missionnaires était active. (Col. IV, 7-16 ; 2 Tim. IV, 9-13, 19-21.) A supposer donc que Pierre ait été à Rome en l'an 64, avant l'explosion de la grande persécution néronienne, des essais de la composition de Marc, son disciple, peuvent fort bien avoir été portés en divers lieux, de sorte que tel de ces récits aurait été connu de l'auteur du premier évangile canonique. Rien n'empêche que Marc, de son côté, dans son texte définitif, n'ait tenu compte d'autres renseignements à l'aide desquels il aurait donné à son écrit plus de tenue et plus de consistance. Quant à Luc, il doit avoir utilisé, entre autres documents, quelque exemplaire grec des Logia de Matthieu, avec parties narratives, sans préjudice des sources spéciales à cet auteur, ainsi pour le dernier voyage à Jérusalem (IX-XVIII) et pour l'histoire de l'enfance.

Les trois synoptiques ne se sont donc pas connus sous leur forme actuelle, ce qui tient sans doute à la distance de leurs pays d'origine et à la proximité de leurs dates de composition. Les seuls textes qui se trouvent derrière leurs récits sont ceux dont j'ai cherché à donner la caractéristique ; c'est dans ce sens seulement que nos documents canoniques ont eu des sources communes ; ils ne représentent pas le premier degré, mais le second, ou le troisième, ou plus encore, des retouches du fonds évangélique primitif.

Au reste, l'origine de ces reproductions s'explique, à mon avis, de la manière suivante. Toutes les communautés chrétiennes n'avaient pas le privilège de posséder des témoins de la vie du Sauveur : de bonne heure donc, on sentit apparemment le besoin de narrations écrites, et chaque Eglise

tenant à avoir la sienne, ces copies durent se multiplier. De là des divergences, qui se produisirent d'autant plus sûrement qu'à cette époque on ne s'astreignait guère à la transcription littérale des textes, comme le prouve, par exemple, la liberté des apôtres dans les citations qu'ils donnent de l'Ancien Testament. Tels auraient été les écrits « nombreux » dont parle saint Luc dans le prologue de son ouvrage ; les caractères de cette première couche d'historiographie évangélique rendraient assez bien compte des particularités d'analogie et de dissemblance des récits synoptiques actuels. L'existence de textes formés dans les circonstances indiquées n'est sans doute qu'une hypothèse ; mais, comme on peut en dire autant de tous les systèmes critiques qui abordent cet épineux problème, il me paraît que des diverses théories émises, c'est encore celle dont je viens de marquer les grandes lignes qui, malgré son insuffisance, rend le mieux compte des faits.

En résumé, les synoptiques reproduisent, dans ses traits principaux, la tradition primitive orale et surtout *écrite* qui circulait vers l'an 70 dans l'Eglise. Ces récits, limités aux souvenirs le plus souvent répétés, n'ont point la prétention de tout embrasser ; de fait, ils ne nous donnent qu'une partie de l'activité miraculeuse et de l'enseignement du Sauveur, les écrivains qui les ont rédigés étant les premiers à reconnaître ou à laisser supposer ce caractère incomplet[1], qui frappe bien plus encore quand on compare leur narration avec celle du quatrième évangile.

[1] Par exemple Matth. IV, 23 et 24 ; VIII, 16 ; IX, 35, etc.

§ 2. — LE QUATRIÈME ÉVANGILE.

Article A. — Les récits du quatrième évangile.

On sait à quelles attaques passionnées l'évangile de Jean a été en butte de nos jours[1], quoique toutes les portions de cet écrit ne prêtent pas au même degré le flanc à la critique. Une distinction très marquée existe, en effet, entre les parties narratives et les discours, les récits johanniques trouvant

[1] Abstraction faite des nuances de détail, trois positions peuvent être prises dans la question johannique.

1° D'après une première manière de voir, le quatrième évangile serait un écrit fictif, d'une origine fort tardive : Baur en recule même la date de composition jusque dans la seconde moitié du deuxième siècle. Non seulement l'ouvrage n'est pas apostolique, mais il n'est pas sorti de l'école de Jean et ne nous a pas non plus conservé les enseignements de cet apôtre. On ne saurait donc lui attribuer de valeur historique pour l'étude de la vie et de la doctrine du Sauveur.

Parmi les auteurs de Vies de Jésus qui écartent ainsi, quoique à des degrés divers, le quatrième évangile, il faut citer en particulier Strauss, *Das Leben Jesu* (1864) ; Schenkel, *Das Charakterbild Jesu* (1re édit., 1864 ; la 4e édit., 1873, est plus décidée dans le sens négatif) ; Wittichen, *Das Leben Jesu in urkundlicher Darstellung* (1876) ; Keim, *Geschichte Jesu von Nazara* (1867-1872 ; en 3 vol.). — L'historicité du quatrième évangile a été contestée surtout par l'école de Tubingue ; je rappelle entre autres les travaux de Baur (*Kritische Untersuchungen*, 1re édit., p. 79-389) et de Hilgenfeld (*Einl. in das N. T.*, p. 695-739). Comp. tout récemment Stap, *Etudes historiques et critiques sur les origines du christianisme*, 3e édit., 1891, p. 200-305. La critique de Baur surtout est d'une rare puissance et a exercé sur la théologie moderne une influence dont on peut constater maintenant encore les effets.

2° Si l'évangile de Jean est vivement attaqué par les uns, il est défendu non moins résolument par d'autres : voir, par exemple, outre les ouvrages généraux d'Introduction, les études suivantes : Riggenbach, *Die Zeugnisse für das Ev. Johannis* (1866) ; Luthardt, *Der johanneische Ursprung des vierten Evangeliums* (1874) ; F. Godet, *Commentaire sur l'évangile de saint Jean*, 2e édit., 1876, 3e édit., 1881, I, *Introduction historique et critique* ; Weiss, *Das Leben Jesu*, I, p. 84-124. Comp., dans la collection des commentaires de Meyer, la 6e édit. du *Commentaire sur l'évangile de Jean*, par Weiss (1880). Ce dernier auteur est cependant moins positif, surtout dans son appréciation des discours johanniques.

3° Entre défenseurs et adversaires intervient enfin un troisième groupe de critiques, — de beaucoup les plus influents de nos jours, — qui, malgré la diversité de leurs tendances dogmatiques, s'accordent à prendre une position moyenne. Les uns

en général plus de faveur que les enseignements, ce qui n'empèche pas un certain nombre de théologiens de les condamner comme le reste et pour les raisons suivantes [1].

1° On reproche d'abord au quatrième évangile le manque de développement. Le thème général étant le contraste entre la foi des disciples et l'incrédulité du judaïsme, dès le début, dit-on, la limite des deux camps est nettement marquée. Tandis que Nathanaël voit en Jésus le Fils de Dieu (I, 50), les Juifs font assaut de paroles avec lui et révèlent leur hostilité à l'Evangile (II, 18, 24) ; dès lors le narrateur piétine sur place ; aucune progression ne se remarque dans l'enchaînement des faits. En réalité, continue-t-on, l'évangile se décompose en trois parties comme un traité didactique. Dans les douze premiers chapitres, Jésus est mis en présence des Juifs rebelles ; plus loin (XIII-XVII), c'est avec ses disciples, au contraire, qu'il entre en relation intime ; antithèse dont la solution se dégage à la fin de l'évangile (XVIII-XX), d'après lequel, si la haine du monde semble un moment triomphante, la foi sort pourtant victorieuse de la crise redoutable qui menaçait de l'engloutir. On conclut qu'un tel

estiment que le quatrième évangile n'est pas, tel quel, l'œuvre de Jean, mais des disciples ou de l'entourage de l'apôtre. Aussi donne-t-il des traditions authentiques, quoique transformées par la conception théologique de l'auteur. Telle est, par exemple, la manière de voir de Weizsäcker, *Untersuchungen über die ev. Geschichte*, 1864, p. 289-302; *Das apostolische Zeitalter*, 1886, p. 531-558; Renan, *Appendice à la 13e édition de la Vie de Jésus*, 1867, p. 477-541; Sabatier, *Ev. de Jean*, dans l'*Encyclopédie* de Lichtenberger, VII, p 181-193; Reuss, *La théologie johannique*, Introduction, 1879, p. 3-108; Holtzmann, *Einl. in das N. T.* (2e édit.), p. 450-465. D'autres enfin parlent de deux couches successives, dont la plus ancienne seulement remonte jusqu'à l'apôtre, et qu'ils estiment être en mesure de distinguer : c'est là en particulier l'opinion de M. Wendt, *Die Lehre Jesu*, I, p. 215-342. — Le lecteur trouvera le résumé simple et lumineux de l'état actuel de la question dans les remarquables travaux de M. E. Schürer, *Ueber den gegenwärtigen Stand der johanneischen Frage* (*Vorträge der theologischen Konferenz zu Giessen*, 1889, p. 39-73), et de M. W. Sanday, D. D., *The Present Position of the Johannean Question*, *The Expositor* de 1891 et 1892 (en particulier 1891, IV, p. 321-339).

[1] Je m'en tiens aux arguments principaux, sans aborder les prétendues inexactitudes de détail, pour l'examen desquelles je renvoie à l'exégèse.

livre est, à n'en pas douter, une composition dogmatique, dont les récits n'ont d'autre rôle que de faire valoir l'idée et ne sauraient être utilisés comme documents sérieux de la vie de Jésus-Christ.

2° Ce qui prouve, toujours d'après les mêmes critiques, que telle est bien la conception de l'ouvrage, c'est qu'elle s'y exprime, dit-on, dès les premières lignes : la comparaison des deux écrits de Luc et de Jean est fort instructive à cet égard. Luc, historien, entre en matière par un prologue historique; le rédacteur du quatrième évangile, métaphysicien, débute par un morceau philosophique et spéculatif. Si le premier de ces auteurs promet un exposé d'histoire, pas autre chose, le second place d'emblée ses lecteurs sur le terrain dogmatique, ce qui l'amène à remanier librement, dans l'intérêt de sa thèse, les traditions évangéliques qui sont parvenues jusqu'à lui. En fait d'actes de puissance de Jésus, il n'en raconte qu'un petit nombre, mais soigneusement choisis et d'un surnaturel renforcé. Tandis que plusieurs des miracles synoptiques, la guérison des démoniaques, par exemple, s'expliquent en quelque mesure par l'action personnelle du Seigneur, ceux du quatrième évangile, au contraire, sont purement magiques et échappent aux analogies de l'expérience : c'est de l'eau changée en vin, c'est la résurrection d'un homme déposé depuis quatre jours dans le sépulcre et dont le cadavre entrait en putréfaction.

Autre différence à relever : à l'opposé du Jésus des synoptiques, dont l'activité bienfaisante a pour mobile avant tout la compassion, la pitié qu'excite le spectacle des misères humaines (par exemple, Matth. VIII, 17 ; XIV, 14), le Christ du quatrième évangile accomplit des miracles pour manifester sa gloire, pour faire rayonner aux regards des hommes l'éclat de sa majesté de Fils de Dieu (II, 11). Ici l'influence de la théorie sur le récit est évidente ; elle n'est pas moins certaine dans les omissions que se permet l'auteur. Bien que sa narration montre, à n'en pas douter, qu'il connaît le texte de ses

devanciers [1], il n'en supprime pas moins plusieurs des scènes les plus caractéristiques que ces documents nous rapportent. Pourquoi ne dire mot de la tentation au désert et de l'agonie de Gethsémané, par exemple ? Le motif de ces retranchements est manifeste ; l'auteur écarte prudemment ces narrations, parce qu'elles auraient rabaissé, pense-t-il, la gloire éternelle du Verbe, parce qu'il les estime incompatibles avec le programme de son livre. En résumé, c'est bien l'idée théologique qui domine le développement du quatrième évangile ; cette composition si dramatique est au plus haut degré un ouvrage de tendance, ce qui enlève toute valeur historique positive aux éléments narratifs qu'elle contient.

3° A cela s'ajoutent, comme circonstance suspecte, les contradictions qui séparent le quatrième évangile des synoptiques et qui ne permettent pas, affirment plusieurs critiques, de ramener à l'unité ces deux conceptions parallèles du ministère du Sauveur. L'un des documents décrit une activité galiléenne prolongée ; l'autre raconte avec complaisance une série de voyages et de séjours à Jérusalem. D'après le premier, la prédication de Jésus est simple, pratique, populaire ; d'après le second, elle consiste en longs enseignements abstraits. Ces types d'historiographie évangélique étant inconciliables, entre les deux il faut choisir [2] : or, la question ne saurait être douteuse au jugement de la science impartiale. En dépit de certaines altérations, les synoptiques reproduisent, somme toute, assez exactement la tradition évangélique primitive : donc le quatrième évangile doit être rejeté. Aussi bien, ce serait rabaisser cet écrit que de le consulter comme un manuel d'histoire. Son rôle est plus élevé, sa mission tout autrement importante. Ce qu'il se propose, ce n'est pas d'ajouter quelques renseignements nouveaux aux pieux souvenirs qui se transmettaient dans l'Eglise ; il veut commu-

[1] Ce point sera repris dans la suite.

[2] Le dilemme est encore posé, dans une certaine mesure, par Schürer, *Vortrag*, p. 63-65.

niquer au monde chrétien, en la rattachant à la personne de Jésus-Christ, une conception philosophique de l'Evangile. Aussi faut-il saisir surtout l'idée dans l'interprétation qu'on donne de ce mystérieux ouvrage, sans être assez naïf pour prendre à la lettre le récit.

Voilà des objections qui paraissent sérieuses, je dirai presque accablantes, ce qui nous autorise et nous oblige à les serrer de près pour en apprécier la valeur.

1° On accuse la narration johannique de manquer de progression historique ; cependant cette critique est fort exagérée et ne supporte guère l'étude attentive des textes incriminés. L'attitude des douze au début n'est pas, quoi qu'on prétende, ce qu'elle devint dans la suite, à l'approche de la passion du Sauveur. L'exclamation de Nathanaël (I, 50), par exemple, retentit comme le cri de joie d'un homme qui vient de faire une glorieuse découverte ; mais encore fallait-il que cette croyance instinctive se transformât en conviction réfléchie et personnelle, ce que l'évangéliste montre à plusieurs reprises en marquant les degrés de ce développement. A Cana (II, 11), la foi des disciples s'affermit lorsque Jésus a manifesté sa gloire ; après la multiplication des pains (VI, 66-71), elle passe par une crise à laquelle plusieurs succombent ; elle s'éclaire et elle s'épure dans les derniers entretiens des chapitres XIV-XVI, jusqu'à ce qu'après la résurrection elle s'affirme, victorieuse de la mort, dans cette profession solennelle arrachée au plus sceptique des apôtres : « Mon Seigneur et mon Dieu. » (XX, 28.)

Même mouvement dans l'hostilité des Juifs, inconsciente et voilée à l'origine et qui se manifeste plutôt comme manque de réceptivité pour la parole (II, 18). Après l'activité judéenne, les pharisiens, jaloux des succès de ce nouveau docteur, laissent percer pour la première fois leur malveillance, ce qui oblige Jésus à se retirer dans la province du nord (IV, 1, 3). A la suite de la multiplication des pains, l'incrédulité des ennemis du Seigneur se renforce, excitée et comme exaspérée

par la révélation soudaine que Christ vient de donner en dévoilant les profondeurs mystérieuses de l'Evangile. A la fête des tabernacles, cette disposition prend une forme palpable : les chefs du peuple font un premier effort pour s'emparer du Sauveur; mais, se heurtant aux répugnances de leurs subordonnés, devant cet échec ils semblent abandonner l'entreprise (VII, 32, 45, 46). Dès lors, cependant, la situation devient sensiblement plus tendue ; à deux reprises le peuple saisit des pierres pour lapider Jésus (VIII, 59 ; X, 31), jusqu'à ce que la résurrection de Lazare brusque le dénouement en amenant les principaux à prononcer la sentence (XI, 53, 57), qui s'exécute bientôt après. — Tel est, dans ses traits essentiels, le récit johannique, dont la double progression fait ressortir l'injustice des critiques d'après lesquels le quatrième évangile ignore ou dissimule le développement historique du ministère du Sauveur.

2° Quant à la seconde objection, il faut reconnaître, en effet, que l'auteur de l'écrit mystérieux qui nous occupe n'est pas un narrateur ordinaire et que son prologue, en particulier, forme avec celui du troisième évangile un contraste des plus frappants. Ce début magistral introduit certes autre chose qu'une sèche et prosaïque chronique. Les réalités terrestres apparaissent transfigurées à la clarté radieuse de la lumière éternelle ; l'ouvrage est tout pénétré de l'idée puissante qui le domine, c'est que, si la Parole a brillé dans les ténèbres sans que les ténèbres l'aient reçue, « à tous ceux qui l'ont reçue, elle a donné le droit de devenir fils de Dieu. » (I, 5, 12.) Deux suppositions sont cependant possibles en présence de ce programme d'une ampleur incomparable : ou bien l'évangéliste a faussé l'histoire au profit de la doctrine qui lui est chère ; ou bien ce principe n'est autre que l'expression de son expérience, la grave leçon qu'il a tirée de la vue attentive des choses, la formule impartiale des événements qui se sont déroulés sur la terre durant l'activité messianique de son Sauveur. Dans le premier cas, l'écrivain

change le fait au profit de l'idée ; dans le second, il se borne à dégager l'idée pour l'intelligence exacte du fait.

Lequel des deux procédés faut-il attribuer au quatrième évangile ? Dans la discussion de ce problème, il n'est que juste de tenir compte de la réponse que donne l'auteur. Que veut-il donc exposer dans son ouvrage ? Une théorie ? Un système métaphysique ? En aucune manière, mais le fruit de son observation personnelle : « La Parole, dit-il, a été faite chair, et elle a habité parmi nous, — et nous avons contemplé sa gloire, gloire comme celle du Fils unique du Père, — pleine de grâce et de vérité. » (I, 14.)

Assurément, l'histoire évangélique est à ses yeux la lutte suprême entre la lumière et les ténèbres provoquée par la venue au monde du Fils de Dieu. Mais c'est parce qu'il l'a vue ainsi qu'il la représente sous cette forme : témoin de ce drame émouvant entre tous, il veut le reproduire et nous le faire comprendre. Son intention n'étant donc pas avant tout de narrer, mais d'expliquer, il ne s'astreint pas non plus à répéter tous les détails de la vie de Jésus et de son ministère. Du trésor inépuisable qui s'ouvre à la portée de sa main (XXI, 25), il choisit un petit nombre de faits qu'il groupe de manière à éclairer sa pensée : voilà le but qu'il se propose et dont l'énoncé, mis en tête de l'ouvrage, condamne en termes catégoriques l'idéalisme de l'école de Baur.

Je vais plus loin. Pour que la théorie de ces savants fût scientifiquement démontrée, ils devraient réussir à rattacher tous les détails de l'évangile à son prétendu principe dogmatique, l'idée créant les récits dans lesquels elle s'exprime et marquant de son caractère indélébile le livre tout entier. Or, cette preuve, nul ne l'a jamais donnée : que le lecteur s'en convainque en reprenant quelques-uns des arguments avancés. On allègue, par exemple, le mobile inspirateur des miracles johanniques. Mais d'après les synoptiques non plus les actes de puissance du Sauveur n'étaient pas exclusivement la preuve de son amour compatissant, puisque, dans

ce cas, Jésus aurait guéri, ce qu'il n'a jamais fait, tous les malades à sa portée [1]. En exigeant la foi de ceux qui s'approchent de lui, Christ montre que, s'il prend soin des corps, c'est pour sauver les âmes, et que, s'il affranchit les âmes, c'est parce qu'il vient dans le monde comme le libérateur envoyé de Dieu. Dans ce sens, assurément, ses œuvres sont le rayonnement de sa gloire, c'est-à-dire que, loin de fausser la vérité des faits, le symbolisme de la narration johannique, bien qu'il n'épuise pas l'idée qui s'exprime dans le surnaturel, répond cependant de la manière la plus exacte à la réalité historique.

Il est vrai que la critique relève à ce propos une circonstance aggravante et, semble-t-il, des plus suspectes : des sept miracles du quatrième évangile, deux seuls, en effet, ceux de la multiplication des pains et de la marche de Jésus sur les eaux, se trouvent déjà dans le texte synoptique ; cinq sont particuliers au récit que nous donne saint Jean. Pour quatre d'entre eux, toutefois, le silence des narrateurs plus anciens s'explique sans peine. La guérison du fils de l'officier de Capernaum (IV, 47-53), d'abord, peut fort bien avoir échappé aux rédacteurs des trois premiers évangiles, qui rapportent couramment des faits analogues [2] et pour lesquels un de plus ou de moins n'importait guère. Trois autres de ces actes surnaturels, à savoir le changement de l'eau en vin à Cana (II, 1-10), la guérison du paralytique et celle de l'aveugle-né (V, 2-9 ; IX, 1-7), rentrent dans des portions du ministère du Sauveur qui sont en dehors de la tradition chrétienne primitive. Reste le septième, celui sur lequel porte l'effort de la critique, parce qu'il semble chargé de toutes les difficultés, le récit de la résurrectien de Lazare. (XI, 1 et suiv.) Si le fait est historique, comment motiver le silence des synoptiques, d'autant plus inexplicable que l'événement qu'ils omettent est ce qui motive la catastrophe finale en amenant

[1] Le contraire ressort de notices telles que Matth. XIII, 58.

[2] Comp. Matth. VIII, 5-10; Luc VII, 1-10.

la condamnation du Seigneur? Et pourtant on a souvent montré que, sur ce point, la narration johannique se légitime d'elle-même en dépit de son isolement et qu'elle ne saurait se comprendre dans l'hypothèse que développent Baur et ses disciples. Que le lecteur en juge plutôt. Jésus, nous dit-on, n'a jamais ressuscité Lazare ; selon la théorie qu'on nous présente, l'auteur invente cette scène pour illustrer son idée mystique de la vie issue de Christ. Mais si telle est sa conception, pourquoi placer ce miracle dans un hameau chétif comme Béthanie? A Jérusalem, en plein centre théocratique, l'acte symbolique n'eût-il pas été bien autrement éclatant? Et d'où l'évangéliste a-t-il su que Béthanie était la bourgade de Marthe et de Marie, détail ignoré des synoptiques (Luc X, 38)? Que dire encore de tant de nuances délicates dans le récit, de la sollicitude inquiète des apôtres (Jean XI, 8), de la brusquerie grondeuse de Thomas, le disciple pessimiste qui se décourage de parti pris (v. 16), et quelle arrière-pensée dogmatique peut-il bien y avoir dans ce surnom de Didyme que le texte lui donne et qui ne se trouve nulle part dans les documents plus anciens? Que de charlatanisme dans l'invention de ces détails, et comme cela convient mal à un sujet si grave! Les difficultés s'accumulent, du reste, à mesure qu'on avance dans l'étude du texte : qu'on relise, par exemple, les v. 43 et 44, si dramatiques, qu'ils font revivre la scène avec une vigueur incomparable ; qu'on tienne compte aussi des portraits finement esquissés des deux sœurs de Béthanie, Marthe toujours agissante, Marie, concentrée et comme écrasée sous le poids de sa douleur. (Comp. Luc X, 38-42.) Qu'est devenue la thèse philosophique du livre? Qu'a-t-elle de commun avec cette narration à la fois sobre et émouvante, exquise de tendresse et nuancée avec ce tact merveilleux? Mais c'est le v. 35 surtout qui fait éclater l'invraisemblance de l'hypothèse mise en avant par le chef de l'école de Tubingue. Le Logos pleurant près du tombeau de Lazare! Voilà, certes, la théorie idéale dans une difficulté singulière, car, si l'évan-

géliste était tel qu'on nous le représente, il se serait gardé d'insérer ce détail malencontreux qui suffit à ruiner sa conception. J'ajoute que la crédibilité de ce récit ressort plus nettement encore de la place qui lui est faite dans l'ensemble de l'histoire évangélique, puisque sans la résurrection de Lazare on ne s'expliquerait pas le développement des scènes de la passion, si magistralement retracées par l'évangile de Jean, que des auteurs tels que Renan rendent hommage à cet écrit, dont ils reconnaissent la supériorité manifeste[1] ? D'ailleurs, l'omission de ce grand miracle de Jésus dans les évangiles plus anciens ne saurait être un argument péremptoire, car, après tout, que de faits réels ces documents ne laissent-ils pas dans l'ombre? Lazare ayant vécu peut-être un certain temps dans l'Eglise, n'est-il pas admissible que la tradition primitive, dans un sentiment naturel de réserve, évite de le mettre en évidence en supprimant ce qui le concernait ?

Quant au silence que garde l'apôtre au sujet de la tentation au désert ou de l'agonie de Gethsémané, ces retranchements ne lui sont point imposés, comme on l'affirme, par le programme donné d'avance dans le prologue ; car, à plusieurs reprises, la narration johannique relève le sérieux de la lutte morale et de l'humanité du Sauveur (IV, 6 ; XI, 33, 35 ; XII, 27) [2], tandis qu'elle néglige de mentionner dans l'autre sens la transfiguration, par exemple, oubli qui ne se justifierait pas si le but avait été celui que la critique suppose.

En résumé, nul n'a jamais prouvé que l'idée inscrite au frontispice de l'évangile de Jean altère les récits qui se trouvent dans ce livre ; bien au contraire, si les parties narratives

[1] Treizième édition de la *Vie de Jésus* (p. 501 et suiv.), dont l'appendice, auquel je renvoie le lecteur, est un plaidoyer sagace et d'un bon sens irrésistible en faveur du texte johannique.

[2] C'est ce qu'un savant anglais, H. R. Reynolds, a fait ressortir avec beaucoup de justesse dans son étude : *The Omission from the Fourth Gospel of the Temptation of Christ.* (*The monthly Interpreter*, 1885, p. 57-71.)

ne sont là que pour illustrer le dogme, il est impossible de comprendre quoi que ce soit à la méthode de l'auteur. Il enlève des faits qu'il aurait dû soigneusement recueillir, il en admet d'autres qu'il eût été dans son intérêt manifeste de retrancher : tout est confusion dans ce mystérieux ouvrage. Ces anomalies disparaissent, au contraire, si l'on reconnaît que la thèse initiale, tirée en toute sincérité de l'observation des scènes évangéliques, n'est présentée que pour mettre mieux en lumière les faits. L'apôtre montre en Jésus ce que Jésus a été réellement, clarté divine pour les uns, pierre de scandale pour les autres ; or, cette affirmation n'a certes rien de spéculatif ni de gnostique, puisqu'elle se retrouve très nettement exprimée soit dans les synoptiques (Luc II, 34 et 35), soit chez saint Paul (2 Cor. II, 15 et 16). Loin de fausser le récit, le principe formulé dans le prologue en rend, au contraire, les articulations plus faciles et élève la tradition primitive à la hauteur d'une histoire réfléchie et raisonnée, comme cela apparaît bien mieux encore si l'on compare la narration plus ancienne avec le contenu de l'évangile de Jean.

3° Je rappelle que les divergences entre ces documents sont un des thèmes favoris exploités par la critique, qui nous met en demeure de choisir ; or, en réalité, loin de justifier ce dilemme, l'examen des textes montre que non seulement le quatrième évangile suppose les synoptiques, mais que les synoptiques appellent à leur secours le quatrième évangile, qui, sur plus d'un point, les complète et en explique le sens.

Il est manifeste d'abord que saint Jean a connu les trois premiers évangiles, puisqu'il fait mainte allusion transparente aux renseignements qui y sont contenus. Ainsi, dans I, 41, André est appelé le frère de Simon Pierre, bien qu'il n'ait pas encore été question de ce dernier disciple ; VI, 67-70 cite le choix des douze comme étant un fait notoire, quoique cette élection n'ait pas été racontée ; XI, 1 appelle Béthanie le village de Marthe et de Marie (Comp. Luc X, 38-

42), comme si les sœurs de Lazare étaient des figures familières, alors que l'évangéliste n'en a dit mot jusqu'à cet endroit de son récit. Et non seulement le rédacteur du texte johannique embrasse du regard les documents précédents, mais il les contredit ou les rectifie à plusieurs reprises : ainsi III, 24, dans la notice sur l'emprisonnement de Jean-Baptiste (comp. Matth. IV, 12), ou XVIII, 28, à propos de la date de la mort du Sauveur. (Comp. Matth. XXVI, 17-20 ; XXVII, 1.) On sait que ce travail de correction porte avant tout sur la conception générale du ministère de Jésus, le quatrième évangile racontant une série de voyages du Seigneur à Jérusalem et brisant par là le cadre étroit de la tradition synoptique, qui du reste, sur ce point, témoigne contre elle-même et confirme cette donnée, du moins indirectement. (Matth. XXIII, 37 ; Luc XIII, 34 [1].)

Voilà des faits dont on ne saurait éluder la portée ; car lorsqu'il rectifie de la sorte la narration de ses devanciers, non seulement l'auteur se déclare indépendant, mais il affirme la supériorité de ses informations historiques. Et sa prétention se justifie aux yeux du lecteur attentif de ce merveilleux ouvrage. Cet écrivain, qu'on taxe de gnosticisme, brille au contraire par l'exactitude de ses renseignements ; le témoin oculaire se révèle même dans les détails les plus insignifiants en apparence. Qu'on relise, par exemple, ce que rapporte avec tant de naïveté le fragment I, 28 et 29, 35, 40, alors que deux des disciples de Jean viennent de faire la rencontre de Jésus et que l'historien ajoute : « C'était environ la dixième heure. » (Vers. 40.) Cette notice jetée en passant n'est-elle pas un trait de lumière ? Les impressions de ce

[1] Cette preuve sera reprise plus en détail dans la *Vie de Jésus*. Je me borne à rappeler que la supériorité de la narration johannique est reconnue même par des historiens qui n'en admettent pas l'origine apostolique, par exemple, Renan, *Appendice* à la 13e édit. de la *Vie de Jésus ;* comp. la substantielle étude de M. Sabatier sur l'évangile de Jean dans l'*Encyclopédie* de Lichtenberger (VII, p. 181-193). L'*Essai sur les sources de la Vie de Jésus* (1866), du même auteur, donnait déjà le développement lumineux de cette thèse.

moment solennel, décisif pour la vie, s'étaient gravées en traits ineffaçables dans la mémoire et dans l'esprit de l'auteur. Et que dire encore de textes tels que II, 1 ; IV, 6 ; VI, 7-9 ; VIII, 20 ; autant de détails plastiques et saisissants, si ce sont des souvenirs personnels, mais invraisemblables et même absurdes, s'il faut n'y voir que des embellissements de décor, faits pour encadrer, comme on l'a dit, les scènes d'un drame philosophique.

En somme, partout où il y a divergence avec les synoptiques, — dans la question des voyages de Jésus à Jérusalem, par exemple, — le mérite de l'exactitude revient à l'évangile de Jean, dont le rédacteur procède en historien fort compétent et habile à expliquer les énigmes posées par les narrations plus anciennes. Un tel écrivain ne saurait être accusé d'inventer des détails tels que I, 40 ; IV, 6 ; ou XIII, 30 dans le seul but de donner du relief à son récit : il y aurait là contradiction psychologique inadmissible. Mais s'il ne les a pas créés à plaisir, ces traits sont donc historiques ; or, plusieurs ont un caractère éminemment personnel, qui fait comprendre que la tradition primitive les ait omis, de telles indications ne se fixant dans l'esprit que par les associations d'idées qui s'y rattachent. Non seulement donc elles trahissent le témoin de la vie de Jésus, mais même un compagnon fort intime, un ami qui a lu dans l'âme de son maître (XI, 5), qui s'est fait le confident de ses joies et de ses douleurs, recueillant ses paroles avec avidité, observant le jeu de sa physionomie (XI, 33, 38) et dont on ne saurait, en conséquence, assez apprécier les renseignements. Mais cette conclusion si favorable à l'historicité ne porte-t-elle que sur les narrations de l'évangile de Jean et ne s'applique-t-elle pas également au contenu doctrinal du livre ?

Article B. — Les discours du quatrième évangile.

Le terrain que nous abordons dans cette nouvelle partie de notre étude se montre d'emblée très différent de celui que nous venons de quitter. Les récits du quatrième évangile brillent par la vivacité, la précision, le pittoresque ; les discours, au contraire, sont à première vue vagues, abstraits, difficiles, et semblent avoir été fort mal compris de ceux auxquels ils s'adressaient. Aussi n'a-t-on pas manqué de dire que ces morceaux didactiques sont de libres compositions où l'auteur a mis sa théologie à lui bien plus que la pensée authentique de son maître. Voici, rapidement développées, les preuves essentielles sur lesquelles se fonde cette appréciation.

1° On relève d'abord l'invraisemblance de l'encadrement historique de ces leçons, qui sont plutôt des entretiens familiers dans lesquels le texte, dit-on, prête aux interlocuteurs de Jésus des remarques ou des interruptions fort étranges. « Tous les essais qu'on a faits pour sauver le bon sens de Nicodème, écrit Reuss à propos de l'une d'elles, ont échoué devant l'absurdité patente de son objection [1]. » D'où le critique conclut que c'est un procédé rhétorique employé par l'auteur pour opposer « la doctrine évangélique, cette doctrine si sublime, si spirituelle, aux conceptions du monde, qui, dans son grossier matérialisme, n'arrive point à en sonder les profondeurs [2]. » Au reste il y a, continue-t-on, dans ces discours quelque chose de nuageux, de vague. Le récit part d'une circonstance historique déterminée ; ainsi, au ch. III, 1, il est question d'une prétendue visite de Nicodème ; puis, une fois engagé dans son développement métaphysique, l'évangéliste oublie Jésus, le pharisien et toute la

[1] *Histoire de la théol. chrét. au siècle apostolique* (3e édit.), II, p. 413, note 3 ; comp. Jean III, 4 ; VI, 41 et 42, 52 ; VII, 35, etc., qui fournissent d'autres exemples du même genre.
[2] P. 414.

scène pour s'élever de son vol d'aigle sur les hauteurs sereines de la spéculation. Si donc les enseignements johanniques sont assurément fort remarquables, ils ne sauraient être utilisés, — toujours d'après le même théologien, — comme expression exacte du fait historique ou de la pensée du maître [1].

2° Ce qui confirme, dit-on, ce jugement, c'est l'opposition de la doctrine du quatrième évangile avec celle des synoptiques ; le contraste de la forme déjà ne peut manquer d'étonner. Le style des documents plus anciens est vif, clair, animé ; il abonde en images frappantes, qui pénètrent comme autant de flèches dans les esprits ; les synoptiques aiment la parabole, ce genre familier, propre au génie oriental et populaire par excellence. L'enseignement johannique, au contraire, s'enveloppe d'un langage obscur, toujours élevé sans doute, parfois saisissant et sublime, mais abstrait, difficile et convenant à l'école bien mieux qu'à la place publique. Comment admettre que Jésus, cet admirable orateur, ait adopté une forme qui le condamnait d'avance à n'être pas compris des foules ? Il est vrai que les images ne manquent pas dans les discours que le texte lui attribue : mais, en côtoyant le paradoxe, elles repoussent bien plus qu'elles n'attirent et qu'elles ne portent la conviction dans les cœurs [2].

A elle seule cependant, cette différence de style ne serait certes pas un obstacle insurmontable, si elle ne se compliquait d'une opposition plus grande encore dans la nature des sujets traités. Les synoptiques donnent un enseignement moral qui s'applique à spiritualiser la loi, tandis que l'évangile de Jean développe les thèses souvent inaccessibles d'une métaphysique spéculative, dans laquelle il est question presque exclusivement du Fils de Dieu, de sa préexistence et de ses rapports mystérieux avec son Père. (VIII, 58 ; X, 30, etc.) Deux théologies si distantes l'une de l'autre ne peuvent être

[1] Voir encore X, 22-39. Pour le détail, je renvoie à l'exégèse. Je me suis borné à relever l'exemple souvent cité de Nicodème comme type de ce mode d'argumentation.

[2] VI, 53 et suiv., par exemple.

sorties de la bouche du même docteur; ici encore il est nécessaire de choisir : or, chacun reconnaîtra que, si la doctrine johannique est d'un vol plus élevé, c'est aux récits primitifs que revient le mérite de la fidélité historique.

3° L'auteur qui se dit le disciple bien-aimé observe-t-il du moins les nuances et prend-il soin de faire tenir aux personnages qu'il met en scène des discours répondant à leur situation ? Il s'en préoccupe si peu, qu'en réalité deux conceptions rivales sillonnent son ouvrage [1] ; ou si même cette dualité n'est pas admise, d'autres critiques reprochent à l'évangéliste de n'être guère lié par les faits qui lui servent de point de départ. Rien de plus instructif que d'étudier, par exemple, le langage qu'il prête à Jean-Baptiste. (III, 25-36.) Certes, la figure du précurseur nous est connue par les récits synoptiques; c'était un personnage austère, farouche messager des jugements de Dieu. Le texte johannique, au contraire, en fait le prédicateur ému d'une théologie mystique et sublime. On croirait que le Baptiste a assisté à l'entretien du Sauveur avec Nicodème, tant il en reproduit fidèlement le contenu [2]. Dans les deux cas, même fonds de pensées, même langage grave, cadencé, monotone. Or, fait significatif, ce style n'est pas exclusivement celui des discours attribués à Jésus ; il se retrouve dans les narrations johanniques ; bien plus, il n'est pas spécial au quatrième évangile, car c'est aussi le langage qu'adopte la première épître de Jean. La manière de l'écrivain, si caractéristique, apparaît partout dans ses ouvrages : n'est-il pas dès lors évident, dit-on, que les enseignements de l'évangile, comme le développement didactique de l'épître, ne donnent autre chose que la substance de la théologie de l'auteur?

Un exemple curieux semble confirmer la justesse de cette thèse : c'est le fragment XII, 44-50, dans lequel, après avoir raconté que le Sauveur « se cacha » des Juifs (v. 36), le

[1] Théorie de M. Wendt.

[2] Comp. v. 31 et 32 avec 11 et 12; v. 36 avec 16, 18.

récit continue en introduisant un nouveau paragraphe doctrinal par la formule : « Jésus s'écria et dit » (v. 44). Or, ces paroles n'ayant pu être prononcées devant la foule, puisque, selon le témoignage catégorique du texte, Jésus venait de la quitter, n'est-il pas manifeste que le rédacteur du livre présente sous cette forme sa propre conception, qu'au lieu d'exposer en son nom il met sous le couvert de son maître ?

4° D'ailleurs, même dans l'hypothèse de l'authenticité de l'ouvrage, quelle garantie avons-nous, demande-t-on, de la reproduction fidèle des discours qui y sont insérés ? Comment admettre que l'apôtre ait pu les retenir sans altération pendant près d'un demi-siècle ? Plusieurs sont longs et malaisés à comprendre. Qu'on relise, même à réitérées fois et avec le plus grand soin, le ch. VI ou les ch. XIV-XVI, par exemple, qu'on ferme ensuite le volume et qu'on cherche à en répéter le contenu. Que d'inexactitudes et quels écarts, même avec la mémoire la plus facile et la plus tenace ! Or, ce que l'homme le mieux doué serait incapable de redire au bout de quelques instants, Jean aurait dû le garder dans son esprit cinquante ans au moins après la mort de son maître ! Qu'on réfléchisse d'ailleurs que ces enseignements de Jésus qu'il est censé nous donner, il ne les avait entendus qu'une fois, fort en passant et à une époque où il était sans doute très loin de se douter qu'il les rédigerait plus tard pour l'instruction de l'Eglise. Alléguera-t-on peut-être que Jean en avait gardé des résumés, qu'il puise, au moment de la composition de son récit, dans ses notes manuscrites ? Mais cette explication, devant laquelle certains théologiens n'ont pas reculé, ne fait que rendre la difficulté plus tangible ; car enfin, se représente-t-on l'apôtre ayant la plume à la main durant le dernier souper, par exemple ? Bien moins encore pouvait-il le faire durant les entretiens précédents, alors que les disciples ne prévoyaient certes pas qu'ils seraient séparés si tôt de celui qu'ils étaient enclins à considérer comme immortel, puisqu'ils voyaient

en lui le Messie. De toute manière, conclut-on, l'auteur ne peut avoir retenu les discours de Jésus qu'il rapporte dans son écrit et dans lesquels la science ne saurait voir autre chose que l'exposé d'une théologie qui appartient à une période plus avancée de la pensée chrétienne.

Voilà les objections présentées, me paraît-il, dans toute leur rigueur ; reste à les reprendre en détail pour en apprécier la portée.

1° Au sujet de l'invraisemblance des encadrements historiques, Reuss, par exemple, trouve en général absurdes les remarques des interlocuteurs de Jésus ; le trait qu'il aime à relever à ce propos est la réplique de Nicodème, qui est, en effet, naïve et de nature à exciter le sourire. Mais après tout, pourquoi ce pharisien n'aurait-il pu répondre ainsi ? Nicodème était honnête et sans malice. Quand il entend parler de la nouvelle naissance, vite il s'étonne et lance un propos à l'étourdie, ne prenant pas même le temps de réfléchir : que ceux qui n'ont jamais failli lui jettent les premiers la pierre. Il est vrai que ces interruptions malencontreuses ne sont là, nous dit-on, que pour mettre en relief l'aveuglement du monde et son impuissance à saisir les choses de Dieu. Cependant cette explication fait tomber du coup le reproche qu'on leur adresse, puisqu'enfin le contraste qu'on signale existe en fait et non dans la pensée de l'évangéliste seulement. Si le rédacteur du texte a pu trouver de lui-même l'observation qu'il prête à Nicodème, pourquoi serait-il le seul à l'avoir faite et de quel droit déclarer que ce mot ne saurait être historique ? Objectera-t-on l'instruction du docteur israélite ? Mais la culture mondaine, à supposer que ce dernier l'ait eue, donne si peu l'intelligence exacte de l'Evangile, que de nos jours encore les plus grossiers malentendus sont à la racine de mainte objection persistante qu'on dirige contre la vérité.

Et quant à la réponse du Sauveur, comme elle s'adapte à la situation donnée, et comme l'auteur est loin d'oublier, ainsi qu'on l'en accuse souvent, le point de départ précis de

cette scène ! Jésus se voit interrogé par un homme qui, sans doute, comprend mal encore les choses de Dieu, mais qu'un besoin de conscience pousse à rechercher le prophète de Galilée. Nicodème ignore quelles sont les dispositions requises pour l'entrée dans le royaume des cieux. Le Seigneur les lui indique donc dans son enseignement, qui se subdivise dès lors en trois parties : la première (v. 5-10), sur la nécessité de la nouvelle naissance ; la seconde (v. 11-17), sur l'œuvre de Christ qui en est la condition ; la troisième enfin (v. 18-21), sur la double position que prennent les pécheurs en face de cet appel de la grâce. Quoi de plus lumineux ? Quoi de plus simple ? Et le Sauveur pouvait-il mieux s'y prendre pour donner la substance de l'Evangile à ce visiteur qu'il ne reverrait peut-être jamais ? Au reste, ce qui montre que Nicodème n'est point un personnage fictif et que le récit ne perd pas non plus de vue cet entretien mémorable, c'est qu'à deux reprises l'interlocuteur de Jésus reparaît dans la suite de l'ouvrage et chaque fois avec un progrès que le texte met en lumière. Au début la timidité du pharisien était si grande, qu'il était venu de nuit vers le Seigneur[1] ; plus tard, s'enhardissant, il prend en plein sanhédrin la défense de celui qu'il vénère déjà comme son maître (VII, 50 et 51), jusqu'à ce que, faisant un dernier pas, au risque de ruiner sa situation officielle et son crédit, il réclame le corps du crucifié pour lui donner la sépulture à la face de tout le peuple. (XIX, 39 et 40.)

On voit à quoi se ramènent ces prétendues invraisemblances, car cet exemple peut être pris comme type des autres du même genre qu'il serait facile d'y ajouter. Si l'on étudie de près les morceaux didactiques du quatrième évangile, on constate sans peine que, malgré leur apparente monotonie, chacun d'eux a sa physionomie originale et correspond à la situation historique dans laquelle il est placé.

[1] Pourquoi ce détail, s'il n'est pas historique ? Est-ce peut-être par allusion aux ténèbres spirituelles dans lesquelles se mouvait le docteur ?

Au bord du puits de Jacob, Jésus parle de l'eau vive (IV) ; après la guérison de l'impotent de Béthesda, il développe le principe de son œuvre, imitation fidèle de l'activité de Dieu (V) ; à la suite de la multiplication des pains, il se présente aux foules comme la nourriture qui subsiste jusque dans l'éternité (VI)[1] ; la veille de sa mort, il répand son âme dans l'intimité de ses disciples (XIV-XVI). Cette relation des discours et du récit, fortement établie par l'exégèse, me paraît être un obstacle insurmontable à la théorie de M. Wendt, d'après lequel tous les enseignements du quatrième évangile, même dans ce qu'ils ont d'authentique, appartiendraient à la fin du ministère du Sauveur[2]. La raison qu'on avance à

[1] Le lecteur remarquera, à propos de ce chap. VI, que ce n'est pas l'enseignement qui a créé le miracle, mais l'inverse, puisque les trois évangiles synoptiques ont de même le récit de cet événement. (Matth. XIV, 15-21 ; Marc VI, 35-44 ; Luc IX, 12-17.) Ou bien dira-t-on que le fait historique de la multiplication des pains a suggéré à l'auteur le développement dogmatique qu'il y ajoute? Mais dans ce cas, pourquoi l'évangéliste place-t-il, sans avertissement ni réserves, ces paroles dans la bouche de son maître, lui qui distingue si bien, dans d'autres parties de son livre, le prologue, par exemple, sa propre pensée de celle du Sauveur. Et dans la péricope en question (VI), comment mettre le narrateur d'accord avec lui-même ? Comment comprendre la continuité de l'exposé historique qu'il donne et duquel il ressort, pour tout lecteur attentif, que ce discours n'est pas une discussion de doctrines, mais un acte important qui détermine la crise galiléenne (v. 66-71), laquelle, comme nous le montrerons, est un des événements les mieux établis et les plus graves du ministère de Jésus? Le fait subsiste donc : derrière cet enseignement de l'évangile de Jean, il y a un souvenir personnel remontant aux origines; si l'on y réfléchit, du reste, on comprend sans peine pourquoi le Sauveur s'exprime dans le sens qu'indique le récit. C'était la semaine de la Pâque, et Jésus venait d'accomplir le miracle de la multiplication des pains. Aussi, dans la prévision de sa mort, qu'il compare involontairement à l'immolation de l'agneau pascal (voir déjà le témoignage du précurseur, leçon tirée de la scène du baptême, I, 29, 33 et 34), Christ se prend-il à songer à ce sacrifice qui sera la nourriture du monde, tout en parlant de manière à rebuter par les aspérités de son discours les Juifs incrédules, tandis que les vrais disciples s'approprient déjà dans une certaine mesure cette doctrine, qui ne leur sera pleinement intelligible qu'après la glorification du Seigneur. (Comp. Jean II, 22; Matth. XX, 28 ; XXVI, 28.) Telle est, me paraît-il, la portée de ce texte, le plus souvent attaqué et auquel je me suis arrêté davantage : un raisonnement analogue peut s'appliquer aux autres morceaux didactiques de l'évangile de Jean. (Voir l'exégèse.)

[2] I, p. 284-285 ; II, p. 7, 8. (Le tome II de l'ouvrage déjà souvent cité *Die Lehre Jesu*, 1886, a paru sous le titre de *Der Inhalt der Lehre Jesu*, Göttingen, 1890.)

l'appui de cette supposition, c'est que, dès le commencement, dès son entretien avec Nicodème, par exemple, Jésus révèle sa dignité messianique et prédit son supplice en allusions voilées, mais suffisamment distinctes[1]. Assurément on écarte ainsi d'un coup de main une des difficultés souvent signalées dans l'histoire évangélique ; cependant quelque commode que soit à ce point de vue cette solution, je ne saurais, pour ce qui me concerne, la mettre d'accord avec cette exactitude d'informations qui me frappe chaque fois que je relis la narration johannique. Quant à la théorie d'après laquelle tout le livre de Jean ne formerait qu'un seul discours, elle est on ne peut plus superficielle. Sans doute, le ton général demeure approximativement le même ; mais infinie est la diversité des nuances et des détails. A cet égard, l'enseignement du quatrième évangile pourrait être comparé à ces chaînes de montagnes qui, vues de loin, semblent uniformes avec leurs cimes qui se perdent dans la brume de l'horizon. Qu'on s'approche toutefois, et bientôt on remarque la variété des aspects et les contours des sommets qui se dessinent ; tous ils s'élèvent vers le ciel, gracieux ou sublimes ; mais aucun d'eux n'est la reproduction monotone de l'autre ; chacun a son caractère qui lui est propre, chacun son genre de grandeur et de beauté.

2° Cependant, objecte-t-on, si les discours johanniques reproduisent avec fidélité la pensée du Sauveur, comment expliquer qu'ils s'éloignent à tant d'égards du type doctrinal des synoptiques ? En réponse à cette question, quelques mots d'abord sur les divergences signalées dans le style : on sait, en effet, que les trois premiers évangiles sont riches en sentences pareilles à des médailles, tandis que les enseignements du quatrième se déroulent comme les eaux d'un fleuve lent et majestueux. D'autre part, il n'est que juste d'ajouter, pour

[1] M. Wendt cite aussi, dans le même sens, le fait de la purification du temple, indûment avancé par le quatrième évangile (II, 13-17), et mis à sa vraie place dans les plus anciens documents. (Marc XI, 15-17.)

ne rien exagérer, que la langue johannique est, elle aussi, fort imagée et que si les paraboles font défaut, elles sont remplacées par des comparaisons qui s'en rapprochent de près[1]; en aucune façon l'auteur ne saurait être, comme on l'a dit, un étranger au monde juif, tout pénétré de culture hellénique. Le style de l'ouvrage est hébraïque, saturé de métaphores qui ne s'expliquent que par l'Ancien Testament[2]. Quel contraste entre cette diction et celle d'un Aristote ou d'un Platon, par exemple. A cet égard il y a, même dans la forme, parenté évidente entre les quatre évangiles, et bien qu'on doive reconnaître que sur ce fond commun se détachent deux genres assez distincts, ce n'est certes pas à dire que ces enseignements se contrarient ou qu'ils s'excluent. Pourquoi donc serait-il téméraire de supposer qu'ils sont tous deux authentiques, et de quel droit rétrécir le génie de Jésus jusqu'à prétendre qu'il était lié à l'une des deux manières sans en pouvoir sortir? Assurément les synoptiques nous ont conservé les discours élémentaires du Seigneur, qui portent avant tout sur « les choses terrestres » (Jean III, 12), c'est-à-dire sur l'obéissance à Dieu par la conversion et par la foi. Mais lorsque, quittant le domaine des expériences accessibles à ses disciples, Jésus dévoile les profondeurs mystérieuses de sa personne, n'est-il pas naturel que son langage s'exalte et qu'il devienne moins saisissable, parce qu'il est plus élevé? Que le lecteur consulte les documents plus anciens, dont on se sert pour battre en brèche le quatrième évangile. Ces écrits ne présentent, il est vrai, que peu de paroles où Christ s'explique sur ses relations avec Dieu ; mais, fait caractéris-

[1] L'allégorie du bon berger, au ch. X; celle du cep et des sarments, au ch. XV.

[2] Dans son excellent ouvrage *Das alte Testament bei Johannes* (Göttingen, 1885), A.-H. Franke développe cette thèse avec autant de sûreté d'analyse que d'abondance de détails. (Relire en particulier p. 265 et suiv.) Il rappelle d'ailleurs que l'évangéliste a certainement utilisé le texte hébreu dans plusieurs des citations qu'il donne de l'Ecriture (p. 284 et suiv.) : aussi Franke, bien qu'étant fort loin d'admettre tous les arguments de l'exégèse traditionnelle, n'hésite-t-il pas à affirmer, au terme de son étude, l'origine palestinienne de l'auteur (p. 315-316).

tique, lorsque Jésus se transporte dans ces régions sublimes, le style même prend une couleur johannique bien marquée. « Toutes choses, dit le Seigneur, m'ont été données par mon Père, et nul ne connaît le Fils que le Père, et nul ne connaît le Père que le Fils et celui à qui le Fils veut le révéler. » (Matth. XI, 27.) Quand on relit cette déclaration remarquable, n'entend-on pas l'écho vibrant du langage familier au quatrième évangile, et ce fragment précieux, jeté comme un bloc erratique dans le texte synoptique, ne révèle-t-il pas un des côtés de l'enseignement du maître qui n'est mis en pleine lumière que dans le récit de saint Jean ?

Or, cette remarque ne s'applique pas à la forme seulement, mais au fond même de la doctrine, puisque nous venons de montrer que c'est l'idée qui se crée ce style spécial. Dans les trois premiers évangiles, Jésus parle surtout de son *œuvre ;* dans le quatrième, de sa *personne ;* mais l'œuvre de Christ reposant sur sa personne, ainsi que cela ressortira de la suite de cette étude, la prétendue contradiction de ces types de doctrine se transforme en harmonie et fournit une preuve de plus en faveur de l'unité fondamentale des documents.

3° Toutefois on ne se contente pas de mettre en antithèse ces deux récits parallèles ; c'est jusque dans le sein de l'enseignement johannique que la critique retrouve cette dualité. M. Wendt, en particulier, note une série de péricopes ou de versets dont le retranchement est nécessaire, dit-il, pour rendre le texte intelligible et qui ne peuvent, en conséquence, avoir fait partie de l'écrit primitif[1]. Bien plus, affirme-t-on, ce sont deux couches disparates, correspondant chacune à une conception théologique déterminée, dont l'une est pénétrée des influences spiritualistes profondes de l'Evangile, tandis que l'autre de ces systèmes se traîne dans les idées anciennes sur le caractère extérieur et presque magique du surnaturel. Si, dans un sens, Jésus ne prouve sa mission divine qu'en citant aux

[1] I, p. 219 et suiv.

foules sa conduite et ses discours (par exemple, V, 36 ; VI, 63 ; VIII, 26 ; X, 25, 32-38 ; XV, 24 ; XVII, 8) ; dans l'autre, ses miracles sont mis en relief jusqu'à apparaître comme des « signes. » (II, 11, 23 ; III, 2 ; IV, 54 ; VI, 2, 14 [1], etc.). En suivant le même ordre d'idées, on allègue enfin le jugement porté, contrairement, dit-on, à l'esprit du christianisme primitif, sur la valeur de telle parole ou de tel événement que nous fait connaître l'évangéliste. (II, 19, 21 ; VII, 37-39 ; XII, 32 et suiv. ; XVII, 12 ; XVIII, 8 et 9 [2].)

Quant à ce dernier argument, je ne saurais admettre la portée qu'on lui a souvent attribuée. De quelque manière qu'on apprécie, par exemple, l'exégèse de l'auteur sur la prédiction de Jésus relative à la ruine et au relèvement du temple (II, 19, 21), il m'est impossible de comprendre pourquoi cette opinion n'aurait pu être celle de saint Jean lui-même, puisque nous voyons Paul à son tour donner de l'Ecriture plus d'une interprétation que la critique moderne, — tout en constatant que c'est bien ainsi que s'est exprimé l'apôtre, — déclare ne pouvoir accepter (par exemple Gal. III, 16). Il me paraît, au contraire, que les explications qu'ajoute à certains endroits le rédacteur du quatrième évangile font d'autant mieux ressortir l'historicité des textes qu'elles concernent et sans lesquels elles ne sauraient exister. D'ailleurs la divergence est-elle si grande qu'on nous le dit, comme s'il y avait là deux conceptions théologiques opposées ou même incompatibles ? Pour ma part, je ne puis voir dans le contraste entre les *σημεῖα* du Sauveur et ses *ἔργα καὶ ῥήματα* tout ce que M. Wendt y découvre. Il importe de remarquer que la première de ces expressions n'est pas spéciale au narrateur, mais que Jésus lui-même, dans une parole dont on ne peut enlever ce mot sans mutiler la pensée, l'emploie pour désigner ses miracles (VI, 26), et que même il blâme le peuple de ne pas avoir compris ce « signe, » expression visible de

[1] I, p. 238 et suiv.

[2] I, p. 251-258.

la puissance et de la miséricorde de Dieu. Dans toute cette scène, leur dit-il, vous n'avez saisi que l'avantage terrestre ; ce sont vos appétits qui vous poussent à moi et non les besoins de votre âme. Or, ce reproche montre bien que Jésus n'avait pas multiplié les pains uniquement pour rassasier les foules en nourrissant les corps, mais que le surnaturel lui apparaît aussi comme « une œuvre » et même comme « un enseignement, » puisqu'il y voit la manifestation tangible et la forme éclatante des réalités invisibles. Ainsi tombe l'opposition qu'on établit entre ces deux aspects également authentiques et nécessaires de la vérité.

Tel est aussi le principe à la lumière duquel il faut apprécier les difficultés de détail qu'on nous signale. Toujours d'après M. Wendt, la déclaration de VI, 62, par exemple, n'appartient pas au texte primitif, dont elle rompt la suite psychologique ; il est inadmissible, estime ce critique, que Jésus se rabatte sur un argument extérieur de cette nature, alors qu'il se prépare à dire que « c'est l'esprit qui vivifie et que la chair ne sert de rien[1] » (v. 63). Voici cependant, à mon avis, comment la chose s'explique. Vous vous scandalisez, s'écrie le Seigneur, parce que je viens de vous parler de ma chair et de mon sang (v. 61). Quels seraient donc vos sentiments, si pouviez voir le Fils de l'homme monter dans la gloire? (v. 62). Ne comprendriez-vous pas enfin que, son règne étant spirituel et céleste, c'est spirituellement aussi qu'il faut manger sa chair et s'en nourrir ? (v. 63). Car, après tout, ce que montre ce texte qu'on voudrait mutiler malgré sa cohésion, c'est que le triomphe du Seigneur (v. 62) doit précéder la manducation qu'il propose à ses disciples (v. 63), le travail de la foi si merveilleusement décrit dans cet enseignement impliquant l'exaltation de Jésus comme condition préalable; tant il est vrai que, loin de se retirer dans les régions fantastiques de la superstition, le surnaturel chrétien

[1] I, p. 247 et 248.

rayonne dans le christianisme tout entier, parce qu'il aspire à s'épanouir dans la vie.

Je ne saurais entrer dans l'analyse de tous les fragments discutés : un seul exemple encore. Au ch. I, M. Wendt demande la suppression du v. 15, en particulier, pour relier organiquement, dit-il, les deux paroles que cette notice sépare[1] (v. 14 et 16). Mais si la contradiction était si grande qu'on le prétend, comment comprendre que le dernier rédacteur de l'évangile, — homme habile à coup sûr et dont l'œuvre est en tous cas fort réussie, — ait commis la bévue que suppose la critique ? N'est-il pas plus naturel d'admettre qu'après la déclaration vibrante faite au v. 14, l'apôtre se reporte, comme involontairement, à l'heure solennelle où pour la première fois, à la voix de Jean-Baptiste, il a salué en Jésus son maître[2] ? (v. 15).

Au reste, je renvoie à l'exégèse le lecteur désireux d'aller plus avant dans le détail : il est en tous cas un discours, affirme-t-on, où la crédibilité ne peut guère être maintenue, c'est le curieux morceau XII, 44-50. D'après le v. 36, en effet, Jésus vient de se séparer du peuple, et le texte donne à entendre que cette retraite a bien un caractère définitif. Pour la dernière fois, veut dire le narrateur, Jésus s'est adressé à la foule, ce qui n'empêche pas la suite du récit d'introduire un nouvel enseignement qui débute par cette formule : « Jésus s'écria et dit.... » Vous le voyez, objectent avec triomphe les adversaires de l'historicité, l'évangéliste se trahit et les paroles qu'il attribue à Jésus ne sont en réalité qu'une libre composition qu'il insère dans son ouvrage.

[1] I, p. 219-221.

[2] Qu'on relise les épîtres de Paul pour apprécier l'arbitraire du procédé qui consiste à supprimer tout ce qui a l'apparence d'être étranger au contexte. A ce taux-là il faudrait biffer, par exemple, Rom. II, 2-16, qui semble affirmer le salut par les œuvres, contrairement à l'enseignement paulinien. Et pourtant nul ne niera que ces versets ne fassent partie intégrante de l'épître. (Comp. des cas du même genre, quoique moins frappants, dans 1 Cor. X, 12 et 13 ; 2 Cor. VI, 14-VII, 1 ; Gal. I, 20, etc., autant de passages appartenant à des lettres dont on ne saurait contester sérieusement l'authenticité).

Cependant cette péricope si souvent discutée me semble prouver plutôt le contraire de ce qu'on en a tiré : car si l'auteur emploie l'expression, — très vague du reste [1], — du v. 44, c'est que la notice du v. 36 écartait d'avance toute équivoque possible. Ce qu'il y a même d'intéressant dans cet exemple, c'est qu'il montre comment l'auteur aurait présenté ses autres enseignements, s'il ne les avait pas rapportés à des moments déterminés de la vie de son maître. Il se serait contenté, comme il le fait ici, d'indications générales, en prenant toutes les précautions voulues pour être exactement compris. Or, cette méthode est si peu la sienne, que non seulement les encadrements historiques qu'il donne ailleurs sont le plus souvent précis au point de faire revivre la scène [2] ; mais qu'au milieu même de tel de ces discours, le texte jette en passant une remarque qui frappe comme un trait de lumière et qui, d'un seul mot, fait tableau [3]. Si ces notices ne reposent pas sur des souvenirs personnels, c'est que le rédacteur les arrange ou les invente, et qu'il le fait avec tant d'habileté que rarement écrivain a réussi à donner à ce point le change. Mais, entre ces deux suppositions, la critique ne saurait demeurer longtemps perplexe : notre étude précédente ayant montré la haute valeur des renseignements historiques du quatrième évangile, dont plusieurs fournissent la clef de la narration synoptique, est-il admissible que l'auteur de ce livre si exact dans les détails dont le contrôle est possible, imagine ou embellisse les autres sans marquer en quoi que ce soit la différence? N'y aurait-il pas alors dans son travail incohérence étrange, mélange incroyable de fiction et de vérité? Comme il est plus naturel de supposer, au contraire, qu'il adopte un procédé uniforme, et que les remarques dont il émaille les discours qu'il reproduit sont une preuve de plus du sérieux de sa

[1] Combien les situations décrites en d'autres endroits sont plus précises ; par exemple, IV, 7-9, 10 et suiv. ; VI, 22-25, 26 et suiv. ; VII, 14 et suiv, etc.

[2] III, 1 et suiv. ; IV, 4 et suiv. ; V, 10 et suiv. ; VI, 22 et suiv., etc.

[3] Ainsi VIII, 20 ; XIII, 30 ; XIV, 31.

méthode historique et de l'exactitude avec laquelle il s'efforce d'exposer l'enseignement du Sauveur.

Lorsqu'on allègue, en effet, que les parties didactiques incriminées ne font que développer les théories personnelles du rédacteur, on se heurte contre le témoignage unanime de toute la narration johannique. La conception savante et si profondément méditée du quatrième évangile montre que l'apôtre a toujours pris soin de distinguer son point de vue de celui de son maître, comme l'attestent surtout deux faits qui méritent d'être relevés.

a) A mainte reprise l'évangéliste interprète les paroles qu'il cite (II, 21 ; VI, 64; VII, 39; XI, 51), ou accompagne de réflexions les événements qu'il rapporte (VII, 5, 30 ; XII, 15, 37-43 ; XIX, 36 et 37), preuve évidente qu'il ne confond pas le fait historique avec ses appréciations.

b) Il ne faut pas oublier non plus l'existence du prologue, dans lequel l'auteur, marquant une limite très perceptible entre sa pensée et celle de Jésus, donne une forme théologique précise à plusieurs des vérités que la suite du récit présente en termes généraux ou populaires. Ainsi, tandis que le Sauveur déclare que Dieu a « envoyé son Fils » dans le monde (III, 16; XVII, 3 et 4), l'apôtre explique que « la Parole a été faite chair ; » tandis que Jésus s'écrie : « Moi et le Père nous sommes un » (X, 30; comp. XVII, 11, 21), Jean rend compte de cette unité en affirmant l'essence divine du Verbe. (I, 1.) Dans ces deux cas, l'évangile reproduit des paroles du Seigneur dont le texte du prologue exprime l'idée théologique ou religieuse : c'est la théorie venant s'ajouter au fait. Plus significative encore est l'absence du mot *Logos* dans les discours johanniques [1], où Jésus parle sans doute de sa préexistence (VIII,

[1] Partout où l'expression ὁ λόγος s'y trouve, elle signifie *parole* dans le sens *d'enseignement* (V, 24; VIII, 31, 37, 43, 51 et 52 ; XIV, 23 et 24; XV, 3, 20), conception bien différente assurément de celle du prologue. Lire, sur ce point, les remarques très justes de M. Harnack : *Ueber das Verhältniss des Prologs des vierten Ev. zum ganzen Werk*, dans la *Zeitschrift f. Theol. u. Kirche* de 1892. 3e cah., p. 207 et 208.

58 ; XVII, 5), mais sans se nommer lui-même le Verbe (I, 1), tant il est injuste de supposer que l'apôtre mélange de parti pris ses propres idées avec l'enseignement qu'il attribue au Sauveur[1].

L'étude de la première épître de Jean confirme cette remarque : que le lecteur compare en particulier 1 Jean IV, 8 (« Dieu est amour ») avec Jean III, 16 (« Dieu a tant aimé le monde ») ; 1 Jean I, 5 (« Dieu est lumière ») avec Jean VIII, 12 ; IX, 5 (« Je suis la lumière du monde »), et il saisira du coup la distinction. Le récit de l'évangile donne la déclaration concrète, faite à un moment déterminé ; l'épître y ajoute les réflexions générales, la conception que l'apôtre en dégage pour l'instruction des chrétiens. Et de même que le mot de Verbe, si caractéristique dans le prologue, est absent des discours de Jésus qui suivent, certaines idées originales de la première épître manquent dans l'exposé que Jean nous donne de la pensée de son maître : ainsi l'avertissement au sujet de l'antechrist (1 Jean II, 18-22), qui fût venu fort à propos, semble-t-il, lorsqu'il est fait mention dans l'évangile de l'opposition des ténèbres à la lumière ; ou la doctrine de l'expiation par le sang du Calvaire (1 Jean I, 7 ; II, 2), non moins indiquée dans les textes de la narration johannique où Christ annonce le mode de son prochain départ. Ces exemples montrent jusqu'à quel point l'auteur a séparé sa doctrine de celle du Seigneur et combien peu la critique est autorisée à confondre ces deux degrés si scrupuleusement distingués dans les écrits de l'apôtre.

4° Mais les adversaires de l'historicité insistent. Que parlez-vous, dit-on, de reproduction fidèle ? Le rédacteur du texte johannique, à supposer qu'il ait entendu Jésus, a-t-il pu retenir sans altération ses paroles ? Qu'on se replace plu-

[1] La différence est reconnue jusqu'à un certain point même par Reuss, *Histoire de la théol. chrét.*, II, p. 385. Voir surtout le remarquable développement de ce sujet dans F. Godet, Introduction à la 3e édit. du *Comment. sur l'évangile de Jean*, p. 172 et suiv., 180 et suiv.

tôt dans sa situation, en relisant par exemple les ch. XIV à XVI de l'évangile. Aussitôt après cet entretien étaient survenues, avec l'arrestation du Sauveur, les péripéties de son procès et de son supplice, auxquelles avait succédé sans transition la joie délirante causée par la résurrection. On se représente l'ébranlement produit chez le disciple par cette accumulation de sentiments extrêmes, et c'est dans cet état d'esprit qu'il aurait dû retenir, de manière à ne les oublier jamais, des discours entendus une fois et dont le souvenir dut être bien vite obscurci par le trouble des journées agitées qui suivirent ! Comment songer, — surtout si l'on tient compte de la différence des dialectes, Jésus ayant parlé sans doute en langue araméenne, — à la reproduction littérale de tels enseignements ?

Voici toutefois, me paraît-il, comment se présente la question dans l'hypothèse de l'origine apostolique. Jean était l'ami personnel de son maître. Avec l'attachement de l'amour le plus ardent et le plus intense, il avait serré dans sa mémoire les paroles de celui qu'il adorait comme son Sauveur. Pourquoi ne pas lui appliquer ce que Luc raconte de Marie : « Elle gardait toutes ces choses et les repassait en son cœur ? » (Luc II, 19.) Ame profonde et concentrée, l'apôtre avait saisi de cette doctrine ce qu'elle avait de plus sublime et de plus étrange. Souvent il y réfléchissait durant le ministère de Jésus ; bien plus encore, après son enlèvement de la terre. Les paroles qu'il aimait à se répéter se rattachaient à un petit nombre de scènes mémorables, gravées en traits inoubliables dans son souvenir : c'étaient, par exemple, l'entretien du Seigneur avec Nicodème, auquel il eut peut-être le privilège d'assister[1], les fêtes de Jérusalem ou le dernier repas de la Pâque. Les enseignements du maître se mêlant, élaborés et condensés, à la pensée du disciple, seraient devenus dans la suite ce que le quatrième évangile

[1] C'est ce qu'on a conclu du pluriel *nous* (v. 11).

nous a conservé. En fait, ce travail d'assimilation rendrait assez exactement compte soit de la valeur historique que l'apôtre attribue à sa reproduction des discours de Jésus, soit aussi de la couleur et du langage uniforme des écrits johanniques.

Cependant, quelque plausible qu'elle soit lorsqu'on la considère au point de vue psychologique, cette hypothèse, mise en face de l'histoire, soulève une difficulté. On sait, en effet, que saint Jean est loin d'avoir été toujours le penseur mystique que révèle le quatrième évangile ; la narration synoptique le présente sous les traits d'un homme ardent, épris du rêve juif de la gloire terrestre du Messie (Matth. XX, 20-23) et qui, cédant aux emportements de la colère, osa proposer un jour à son maître de faire descendre le feu du ciel sur un village samaritain. (Luc IX, 32-35.) Vingt ans plus tard, membre éminent de la communauté hiérosolymite, le fils de Zébédée était à la tête de ce parti qui, sans faire la guerre à Paul, n'en maintenait pas moins une conception assez différente de l'Evangile[1]. Et ce contraste n'est pas le seul qui surgisse. Peu avant la ruine de Jérusalem apparaît dans l'Eglise un écrit mystérieux, la vision de Patmos, que la plus haute antiquité chrétienne attribue à saint Jean et qui répond sur plusieurs points au caractère de ce disciple tel que le décrivent les synoptiques. Or, à part un certain nombre de textes qui se rapprochent étrangement de la manière du quatrième évangile[2], l'Apocalypse est un livre de guerre, qui parle de tout autre chose que de pardon et d'amour. Non seulement cette prophétie dépeint l'Eglise sous des couleurs théocratiques marquées (VII, 4-8 ; XXI, 12) ; mais elle donne essor à des aspirations de vengeance qui sont plutôt dans la morale du judaïsme que dans celle de la religion de Jésus-Christ[3]. Comment se représenter que le saint Jean de l'an-

[1] Gal. II, 7-9; comp. Act. XXI, 20.

[2] Ainsi VII, 9-17 ; XXI, 1-4 ; XXII, 1-5.

[3] VI, 10, 15-17; XIV, 19 et 20; XVIII, 20-24, etc. Comp. Ps. CXXXVI, 18 et 9. Voir encore Luc IX, 52-55.

cienne tradition chrétienne, le fougueux auteur de l'Apocalypse ait gardé si longtemps dans sa mémoire et dans son cœur des discours qui semblent contredits par toute son attitude et par les sentiments qu'il exprime ?

La difficulté est réelle, elle est même considérable ; cependant l'argument ne serait sans réplique que s'il était prouvé qu'un homme ne peut avoir à la fois qu'une seule manière d'être et une seule direction morale. Mais une telle théorie se justifie-t-elle par l'observation des faits ? L'âme humaine est-elle donc si rétrécie que des tendances divergentes, opposées même, ne puissent y exister durant un temps sans qu'aucune réussisse à remporter la victoire ? Il est vrai que, tandis que dure la lutte, les forces sont en partie paralysées, mais elles ne subissent cet arrêt que pour se déployer ensuite d'autant plus énergiques, lorsqu'enfin le dualisme est surmonté. Telle semble avoir été, dans toute la première période de son activité, la situation de l'apôtre. Caractère concentré, âme ardente et capable d'un amour presque sans limite, Jean s'était attaché passionnément à Jésus, reconnaissant en lui le Sauveur annoncé par les prophètes. Or, si la venue du Messie accomplissait d'un côté le judaïsme et le rendait triomphant, d'autre part, en réalisant le but voulu de Dieu, l'alliance préparatoire cessait d'exister pour faire place à une religion nouvelle. Cette apparente contradiction, dont nous nous occuperons dans la suite plus en détail, saint Jean, — d'après l'hypothèse développée ici, — fut longtemps impuissant à la résoudre. Durant le ministère de Jésus-Christ, il avait constaté l'incrédulité croissante de son peuple, et l'on se représente avec quelle angoisse, avec quelle poignante douleur ! Il avait noté dans son esprit certaines paroles du Sauveur qui proclamaient l'abolition de la loi (IV, 21-24) et qu'il retint d'autant mieux qu'elles lui paraissaient plus étranges. Après la fondation de l'Eglise, le même disciple se trouve être un des chefs de la communauté primitive, dans laquelle, cependant, il semble rechercher l'ombre et le

silence plutôt que les rôles retentissants. Le livre des Actes, par exemple, ne le met en scène qu'une ou deux fois, toujours au second rang (III, 1 ; IV, 1-13), et, d'après les indications de Paul (Gal. II, 12), ce sont des émissaires de Jacques, et non de Jean, qui font reculer Pierre à Antioche. Comment comprendre cette attitude effacée chez un homme d'une si haute portée ? On allègue le caractère contemplatif de l'apôtre, qui, dit-on, ne le rendait guère propre à l'action. Mais ce n'est pas ainsi que le dépeignent les synoptiques, et les renseignements de l'histoire sur le long ministère de Jean à Ephèse ne s'accordent pas non plus avec cette explication. Sans déployer l'énergie héroïque d'un saint Paul, « le disciple que Jésus aimait » était, si l'on en croit la tradition, fort loin de dédaigner le travail pratique, ce qui rend d'autant plus inexplicable la passivité qui signale la première période de son apostolat.

N'est-ce donc pas le dualisme signalé qui nous met sur la voie d'une solution approximative du problème ? Pendant de longues années Jean ne se livre pas, parce qu'il hésite, parce que tout n'est pas encore clair dans son esprit. Les deux tendances coexistent si bien en lui, qu'elles se reflètent jusque dans l'Apocalypse. Or, la vision de Patmos fut écrite, selon la date la plus probable, peu avant la ruine de Jérusalem, cette catastrophe nationale qui bouleversa les chrétiens juifs comme les autres Israélites et qui dut produire chez l'apôtre un sentiment de stupeur. Le dernier lien qui le rattachait au judaïsme était rompu ; dès lors Jean se met avec une virile résolution au service des Eglises païennes. A mesure que le voile tombe, les horizons anciens, longtemps nuageux, se découvrent et s'éclairent d'un jour nouveau. Ces paroles du Sauveur qu'il s'était répétées si souvent comme des énigmes, cet enseignement divin dont il s'était nourri sans en comprendre toujours le sens, il se l'approprie enfin par un travail au terme duquel il donne son évangile. Si l'on admet cette supposition, on comprend les deux caractères si

différents de ce livre, d'un côté les détails pleins de coloris et de fraîcheur, la narration toute débordante de vie, et d'autre part la teinte uniforme des pensées et du langage, qui portent au plus haut degré la marque personnelle de l'auteur [1].

Je sais bien qu'on se demande comment, avec la substance des discours johanniques dans son esprit, « le disciple que Jésus aimait » a pu écrire une prophétie telle que l'Apocalypse : c'est là le plus grand obstacle à la théorie de l'identité de rédacteur, d'autant que rien n'indique, après tout, que le Jean de la Révélation (I, 9) soit le fils de Zébédée, mais qu'il peut avoir été quelque homonyme, ami de l'apôtre et pénétré de ses pensées, ce qui expliquerait dans une certaine mesure le jugement de l'ancienne Eglise [2] ainsi que la parenté d'idées des deux écrits. Pour ce qui me concerne, je ne saurais repousser cette hypothèse en présentant comme chose assurée l'origine apostolique de la vision de Patmos. Mais même si l'on écarte ce problème épineux de critique littéraire, est-il permis, lorsqu'on tient compte des tendances du Boanergès des synoptiques (Marc III, 17 ; Luc IX, 54) et de la position prise dans l'Eglise primitive par saint Jean (Gal. II, 9), d'affirmer sans réserve la crédibilité des discours du quatrième évangile ? Comment opérer, cas échéant, le triage entre le fond primitif et ce que le disciple peut y avoir ajouté ? La question ne saurait être résolue directement, puisqu'un des termes de comparaison nous manque : ne possédant pas les enseignements de Jésus tels qu'il les a donnés, nous ne pouvons dire au juste ce qui doit être mis sur le compte du remaniement de l'apôtre. Voici cependant le moyen sinon d'enlever de front, du moins

[1] Cette hypothèse de l'origine apostolique de l'Apocalypse et de l'évangile de Jean, mais avec priorité de l'Apocalypse, a été soutenue récemment encore par un des théologiens les plus distingués de l'Angleterre contemporaine, le chanoine Farrar. (*The early days of Christianity*. Popular edition, 1884, p. 404 et suiv.).

[2] Les docteurs du deuxième siècle sont unanimes à attribuer l'Apocalypse à l'apôtre Jean ; par exemple, Justin Martyr, *Dial. c. Tryph. Jud.*, c. 81 ; Tertullien, *Adv. Marc.*, III, 14 ; Irénée, *Adv. hær.*, V, 30, 1-3 ; Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 18, 3 ; V, 8, 5.

de tourner cet obstacle à première vue infranchissable. Chacun reconnaîtra que, si l'élaboration de l'évangéliste a apporté de réels changements à la pensée du Seigneur, c'est sur la conception de la personne de Christ que porte avant tout la différence. Jésus s'est-il déclaré le Fils de Dieu dans le sens des discours johanniques ? Là est le nœud de la question : le mérite de l'école de Tubingue est de l'avoir compris et de poser en ces termes le problème. La christologie du quatrième évangile est-elle particulière au rédacteur, ou se fonde-t-elle sur les déclarations de Jésus lui-même ? Baur, — auquel il faut toujours revenir en ces matières, — rejette l'authenticité de tous les écrits du Nouveau Testament excepté cinq : du côté paulinien, les quatre grandes épîtres, et du côté judéo-chrétien, l'Apocalypse. Mais même ce minimum qu'il accorde a permis à l'exégèse évangélique de reconquérir en quelque mesure le terrain perdu. Soit saint Paul, en effet, soit l'auteur de la vision de Patmos donnent une théorie christologique qui se rapproche étrangement de celle du quatrième évangile [1]. Or, plus on exagère, comme le fait Baur, l'opposition de Paul et de Jean, plus il devient improbable que ces deux apôtres se soient entendus pour élaborer une doctrine commune et plus il est naturel de supposer, au contraire, qu'ils la tiennent l'un et l'autre du Seigneur. D'ailleurs l'historien n'en est pas réduit à cette preuve indirecte ; il peut remonter plus haut encore. C'est dans les synoptiques que la critique contemporaine a cherché son point d'appui pour battre en brèche le quatrième évangile. Or, il est un passage au moins de ces écrits (Matth. XI, 27-30) dont le caractère et la conception sont strictement johanniques ; bien plus, loin d'être étrangère au contenu didactique du reste de l'ouvrage, cette parole, comme nous le montrerons, le complète et le couronne : donc les synoptiques appellent à leur secours,

[1] Apoc. I, 18 (comp. IV, 9 et 10, qui parlent de Dieu dans les mêmes termes) ; III, 14 ; XIX, 13 ; XXII, 13 (comp. XXI, 6 et 7). Du côté paulinien : 1 Cor. VIII, 6 ; X, 4 ; 2 Cor. VIII, 9. (Rom. IX, 5.) Ces textes seront repris et expliqués dans la suite.

encore ici, le quatrième évangile, d'où il ressort que la christologie johannique est bien l'expression de la pensée authentique de Jésus-Christ.

Je me hâte d'ajouter qu'une démonstration si grave ne peut être donnée, ainsi que je viens de le faire, en quelques mots. Elle ne sera acquise que si l'étude des textes la vérifie ; c'est à l'exposé de l'enseignement évangélique qu'il appartient de confirmer, — ou de détruire, — cette preuve jetée en passant. Qu'on me permette toutefois de citer un jugement de Baur qui rend à la justesse de ma thèse un éclatant témoignage. Après avoir discuté fort en détail le sens de Matthieu XI, 27, le célèbre critique continue : « Quoi qu'il en soit, pourquoi la tradition synoptique primitive n'aurait-elle pas admis une conception christologique qui, si elle n'était dans l'essence du christianisme (im ursprünglichen Wesen des Christenthums), aurait difficilement reçu le développement que lui accordent saint Paul et l'auteur du quatrième évangile. Ce qui ressort ainsi de cette déclaration, c'est que les données fournies par le récit de Matthieu sur l'idée originelle du christianisme (die ursprüngliche Idee des Christenthums), quelque disparates qu'elles semblent, prouvent d'autant mieux le caractère strictement historique de ce livre [1]. »

En résumé, si l'on tient compte des éléments si complexes du problème en discussion, on peut, me paraît-il, présenter comme suit les résultats qui se dégagent de cette étude :

a) Les discours du quatrième évangile n'ont pas été prononcés tels quels par Jésus-Christ (impossibilité d'une mémorisation littérale, couleur uniforme de la pensée et de la diction).

b) Cependant l'auteur les distingue catégoriquement de ses propres théories. Or, l'exactitude qui brille jusque dans le détail de ses récits, là où ces derniers peuvent être contrôlés,

[1] *Krit. Untersuch.*, p. 614, 615.

ne permet pas d'écarter comme fictifs les encadrements historiques des discours de Jésus qu'il insère dans son ouvrage. Ces notices sont l'expression de souvenirs personnels, gravés dans l'esprit et dans le cœur de l'apôtre, et, lorsque celui-ci fait tenir à son maître le langage qu'il lui prête, c'est qu'il entend reproduire la substance des leçons qu'il avait recueillies de la bouche du Seigneur.

c) Les deux propositions que je viens de formuler semblent se heurter et se détruire, puisque l'une reconnaît au rédacteur toutes les allures d'un historien fidèle, tandis que l'autre conteste que son écrit contienne la répétition exacte des paroles du Sauveur. Voici toutefois la solution approximative de l'antithèse. Certes les enseignements de Jésus que nous a conservés l'apôtre ont subi dans son esprit un travail de concentration duquel sont sortis les discours du quatrième évangile. Cependant saint Jean ne nous trompe pas et ne se trompe pas en nous donnant ces textes comme source de la doctrine de son maître. L'idée centrale qui s'en dégage remonte bien au Seigneur, et si le narrateur a modifié le langage, il n'y a pas eu d'altération portant sérieusement atteinte au fond didactique primitif. Certains détails d'un récit semblent parfois s'être glissés dans l'autre (ainsi ch. III : témoignage de Jean-Baptiste, entretien de Jésus avec Nicodème) ; mais ces légères confusions ne sauraient entamer la crédibilité générale de l'ouvrage [1]. En conséquence les discours de l'évangile de Jean peuvent et doivent être utilisés dans tout exposé sérieux de la pensée du fondateur du christianisme.

[1] Même le fragment XII, 44-50, bien qu'il ne se rattache pas à une circonstance historique déterminée, est présenté par l'apôtre comme résumé de l'enseignement authentique du Sauveur (v. 44).

ARTICLE C. — L'AUTEUR DU QUATRIÈME ÉVANGILE[1].

Notre étude des récits johanniques nous a mis en conflit avec la théorie idéaliste, qui considère le quatrième évangile dans son ensemble comme une libre fiction de l'auteur. L'analyse que nous avons donnée ensuite des discours nous a présenté d'autre part les systèmes plus modérés des théologiens qui, sans contester au livre dont nous nous occupons toute valeur historique, suspectent le rédacteur d'exposer sa propre conception sous le couvert de son maître ou qui distinguent deux couches superposées d'enseignements. En face de ces hypothèses diverses, nous avons établi soit l'unité du quatrième évangile[2], soit la valeur des indications qu'il nous fournit, parties didactiques ou narratives. Mais si tel est le caractère de cet écrit, il doit être sorti de la plume d'un homme fort au courant des circonstances personnelles du Sauveur ; bien plus, les détails intimes qu'il contient révèlent un des amis de Jésus, compagnon fidèle de son activité, témoin sympathique et attentif du développement de son ministère. Dès la fin du second siècle, en effet, la tradition de l'Eglise est unanime à attribuer à l'apôtre Jean ce mystérieux ouvrage[3] : sans m'arrêter cependant à la critique

[1] A plusieurs reprises déjà nous avons mentionné le nom de Jean ; il nous reste à justifier l'emploi de ce terme.

[2] « Tous les essais, écrivait récemment encore M. H. Holtzmann, tentés pour tirer une ligne de démarcation soit entre des matériaux plus anciens et des couches plus récentes, soit entre des éléments authentiques et historiques et ce qui s'y serait ajouté plus tard, se brisent contre l'unité solide et compacte de l'ouvrage, qu'on en analyse le style ou qu'on en considère le contenu. » *Einl. in das N. T.*, 1re édit., p. 431 ; 2e édit., p. 457. C'est ce que M. J. Iverach montre fort bien aussi dans la réfutation qu'il donne de la théorie dite de partage. (*Dr H.-H. Wendt on the Fourth Gospel, The Expositor*, 1891, IV, p. 161 et suiv.) De même W. Sanday, dans l'*Expositor* de 1892, V, p. 372-391 (critique des hypothèses de Schweizer, Wendt et H. Delff). Lire enfin, dans un sens analogue, la substantielle étude de E. Haupt, *Wendts Stellung zur johanneischen Frage. Theol. Stud. u. Krit.* de 1893, 2e cah., p. 217-250.

[3] Irénée, *Adv. haer.*, III, 1, 1. (Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, 8, 4.) Au reste, on trouve des traces de l'évangile de Jean jusque dans les écrits de Justin Martyr et même chez Marcion

externe, j'en viens tout droit au témoignage même de l'auteur.

L'appendice du ch. XXI, qui, bien que fort ancien [1], n'a pas été rédigé, je pense, par l'évangéliste [2], fait remonter le

et Basilide (comp. F. Godet, p. 266), autant d'indices qui attestent la haute antiquité de ce livre. Entre autres appréciations de théologiens modernes, je renvoie le lecteur à un critique qui n'est pas suspect de conservatisme, Weizsäcker, *Die ev. Geschichte, ihre Quellen*, etc., p. 227-238 (au sujet du silence de Papias, voir p. 229). Comp. surtout le lumineux exposé de M. W. Sanday; art. cité dans l'*Expositor* de 1891, IV, p. 401-420. — Le problème des rapports du quatrième évangile avec les *Quartodecimani* d'Asie Mineure a été fort bien résumé par Riggenbach (*Die Zeugnisse für das Ev. Johannis*, p. 50 et suiv.) et par Luthardt (*Der johanneische Ursprung des vierten Ev.*, p. 122 et suiv.) : Reuss lui-même considère les arguments de Baur, Hilgenfeld et autres comme sans valeur. (*Théol. johannique*, p. 91-92.) — Sur la question du presbytre Jean et du célèbre fragment de Papias, outre les ouvrages déjà cités, j'indique les travaux suivants : Weiffenbach, *Das Papias-Fragment bei Eusebius, H. E., III, 39, 3, 4, eingehend exegetisch untersucht, 1874*. Du même auteur : *Rückblick auf die neuesten Papias-Verhandlungen* (*Jahrbücher f. prot. Theol.*, 1877, cah. 2 et 3). Lüdemann, *Zur Erklärung des Papiasfragments* (*Jahrbücher f. prot. Theol.*, 1879, cah. 2 et 3). Holtzmann, *Einl. in das N. T.*, p. 482-488).

[1] C'est ce qu'on a conclu tout récemment des mots suivants de l'évangile de Pierre : « Moi, Simon Pierre, raconte l'auteur présumé de cette narration, et mon frère André, ayant pris nos filets, nous allâmes à la mer, accompagnés de Lévi, fils d'Alphée, que le Seigneur.... » (Lire le texte grec dans Harnack, *Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus*, Leipzig, 1893, p. 12.) Ici s'arrête le fragment, dont la dernière phrase paraît introduire le récit de la seconde pêche miraculeuse, qui ne se trouve que dans l'appendice de l'évangile de Jean. Or, l'évangile de Pierre étant connu déjà de Justin Martyr, qui même semble en faire cas, le document que ce pseudépigraphe utilise ne peut guère être postérieur au commencement du second siècle.

[2] Ce résultat me paraît ressortir de l'attestation du v. 24, les v. 20-23 indiquant en outre que ce chapitre fut écrit peu après la mort de l'apôtre. La distinction entre le présent *μαρτυρῶν* et l'aor. *γράψας* au v. 24 n'est point, comme on l'a dit, un obstacle à cette manière de voir; car il est évident que, si l'évangile fut composé à un moment donné, ce que marque l'aoriste (*γράψασ*), le témoignage qu'il rend au Sauveur subsiste (prés. *μαρτυρῶν*). Ce dernier participe n'oblige donc pas à admettre que Jean vivait encore lorsque ces mots furent rédigés : si tel était le cas, dans quel but sa mort serait-elle en quelque sorte justifiée par le texte (v. 23) ? Une légende affirmant que l'ami du Seigneur ne mourrait point semble donc avoir circulé en divers lieux ; sur quoi les disciples de Jean éprouvèrent le besoin de rétablir les faits en citant la teneur exacte de la parole de Jésus qui pouvait avoir donné naissance à ce bruit étrange.

D'autre part, il faut ajouter qu'une telle situation ne se comprend que peu de temps après le départ de l'apôtre ; au bout de dix ou de vingt ans, par exemple, il n'eût point

corps du livre au personnage qui apparaît à plusieurs reprises dans la narration johannique sous le nom de « disciple que Jésus aimait. » Ce disciple, après avoir suivi Jean-Baptiste, fut un des premiers à se rattacher au Sauveur (I, 35, 41). Il était couché sur le sein du maître pendant le dernier souper de la Pâque. Bien plus, par deux allusions transparentes, il se donne à connaître comme l'auteur de l'évangile [1] : car autrement d'où celui-ci tirerait-il ce qu'il raconte dans ces passages, et de quel droit exprimerait-il en ces termes des sentiments qu'il n'aurait pas éprouvés ? Autant ces remarques sont attachantes, si l'on y voit des souvenirs personnels, autant elles seraient déplacées dans la bouche ou sous la plume d'un autre. Ces deux déclarations souvent controversées confirment donc, me paraît-il, la note de l'appendice (XXI, 24) qui identifie l'évangéliste avec « le disciple que Jésus aimait. »

Mais quel est ce mystérieux disciple ? Jean le presbytre ou quelque autre personnage de second ordre [2] ? Après une lec-

été nécessaire d'expliquer à l'Eglise pourquoi Jean avait subi le sort commun à toute l'humanité. Cette curieuse notice rend donc, avec une naïveté singulière, la première impression causée par la disparition de ce vétéran de la foi, de ce vieillard illustre qui avait survécu, lui seul, à tous ses compagnons de service et qu'on s'était accoutumé à considérer comme indispensable, presque comme immortel. Récemment encore, M. G. Chastand a fait ressortir l'importance de ce texte en faveur de l'authenticité : voir *L'apôtre Jean et le quatrième évangile* (Paris, 1888), p. 98-104.

Il est toutefois probable que l'écrit de l'apôtre resta longtemps encore dans le cercle de ses disciples immédiats et qu'il mit quelque lenteur à se répandre, ce qui expliquerait la rareté des témoignages de la critique externe jusque fort avant dans le second siècle. L'opposition des Aloges, par exemple, semble montrer qu'il n'y avait pas, du moins dans les milieux que ces chrétiens occupaient, de tradition sûre faisant remonter à saint Jean le quatrième évangile. M. Harnack, entre autres, a mis ce fait en lumière (*Das Neue Testament um das Jahr 200* ; Freiburg i. B., 1889, p. 58 et suiv., 68-70) ; mais je ne saurais y voir, et cela pour la raison qui vient d'être indiquée, un argument décisif contre l'hypothèse de l'apostolicité.

[1] « Il sait qu'il dit vrai. » (XIX, 35.) « Il vit et il crut. » (XX, 8.) Malgré le jugement de plusieurs critiques (par exemple M. Sabatier, art. *Jean* dans l'*Encyclopédie de Lichtenberger*, VII, 192), ces textes me semblent ne pouvoir s'expliquer que dans l'hypothèse de l'identité du personnage qu'ils mettent en scène avec le narrateur.

[2] Dernièrement encore cette hypothèse a été soutenue par M. H. Delff, qui y ajoute

ture attentive des textes, il n'est pas difficile, au contraire, de lui donner son vrai nom. Par sa position exceptionnelle, il se révèle comme un des trois apôtres privilégiés de la narration synoptique, l'élite du collège des douze, choisis par Jésus pour être les témoins de son agonie, comme ils l'avaient été de sa transfiguration (Matth. XVII, 1 ; XXVI, 37) : l'auteur du quatrième évangile ne peut avoir été, d'après les résultats que nous avons obtenus, que Jacques, Jean ou Pierre. Mais il ne saurait être question ni de Pierre, que le récit oppose à deux reprises au disciple anonyme (Jean XX, 3 ; XXI, 20-24), ni de Jacques, qui mourut martyr de fort bonne heure (Act. XII, 2) : reste Jean, le chef de l'Eglise d'Ephèse, le vieillard vénéré dont parle la tradition [1]. Rien n'explique mieux que cette supposition la place en apparence étrange que cet apôtre occupe dans l'évangile. Ami personnel de Jésus, Jean songe d'autant moins à s'en défendre, que cette situation privilégiée l'avait mis en mesure d'écrire ce livre en le faisant pénétrer plus avant que tout autre dans la pensée du Seigneur. D'autre part, un sentiment naturel de réserve lui interdit de se mettre lui-même en scène. Que faire donc ? Il garde l'anonyme, mais sans fausser la vérité, se bornant à indiquer ses rapports avec Jésus par des allusions assez rapides pour échapper au regard superficiel des profanes, mais assez claires pour être remarquées du lecteur attentif et sérieux. Il faut reconnaître que Jean ne pouvait mieux concilier le devoir de la modestie avec celui de la fidélité, et que les hypothèses rivales sont loin de résoudre d'une manière aussi plausible cet obscur et difficile problème.

Au reste, c'est ce qui ressort, à mon avis, de la comparai-

un trait curieux. Se fondant sur le texte célèbre de Polycrate (Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, 24, 3), ce savant attribue à Jean le presbytre les fonctions sacerdotales (*Das vierte Evangelium*, 1890, p. 9 et suiv.) ; mais l'intimité que le récit suppose entre Jésus et le disciple en question ne permet pas, me paraît-il, de chercher celui-ci en dehors du cercle apostolique.

[1] Comp. W. Sanday, sur l'auteur du quatrième évangile, *The Expositor*, mars et avril 1892.

son des diverses théories exposées, telles qu'elles se meuvent autour des deux points extrêmes représentés par le système de Baur et par celui de l'école de Reuss. Le dernier de ces théologiens, avec les critiques de toutes nuances qui adoptent des vues analogues, admet dans l'évangile de Jean nombre de renseignements historiques de première main. Mais comme ces notices, ainsi que nous l'avons montré, sont de telle nature qu'elles ne sauraient provenir que d'un témoin fort intime de la pensée et de l'activité du Seigneur, il se trouve que, dans un sens, ces auteurs témoignent contre eux-mêmes, car plus ils insistent sur la haute valeur des éléments primitifs de la narration johannique, plus ils renforcent l'hypothèse de l'apostolicité. Et ce qui confirme avec une singulière vigueur cette argumentation, c'est que l'écrit mystérieux en question laisse percer plutôt qu'il n'affirme son caractère johannique. Le quatrième évangile n'est pas sans indication d'origine, puisqu'il se donne pour l'œuvre du « disciple que Jésus aimait ; » mais il ne rentre pas non plus dans les pseudépigraphes, car si l'on y trouve partout la personne de l'apôtre, le nom de Jean n'y est inscrit nulle part, ce qui est sans analogie dans l'histoire de ce genre de littérature. Un écrivain tel que l'auteur de la seconde épître de Pierre ne procède pas par voie d'allusions discrètes. Il accumule les preuves, il met en évidence le personnage vénéré sous le patronage duquel il juge opportun de se placer[1]. Si donc le texte johannique n'est pas sorti de la plume de l'apôtre, il constitue, au point de vue littéraire, une monstruosité : or, il est toujours fâcheux pour un système de ne pouvoir se maintenir qu'à la condition de créer un genre spécial comme celui que supposerait, si l'hypothèse que je critique était exacte, l'existence du quatrième évangile. Je dirai même que l'invraisemblance se renforce de toute l'insistance qu'on met à rapprocher ce

[1] A propos de cet exemple je rappelle la différence qui a été marquée entre ces deux écrits par l'ancienne tradition de l'Eglise, si sévère pour la 2e épître de Pierre, si favorable, au contraire, à l'évangile de Jean.

livre de la période apostolique[1], où de tels phénomènes devaient, semble-t-il, d'autant moins aisément se produire, qu'on se trouvait plus près des origines et que le contrôle était plus rigoureux.

D'après la conception historique de Baur, au contraire, on attaque la narration johannique en en reportant la rédaction jusqu'à une époque fort tardive, par où l'on évite l'écueil que je viens de signaler. La solution qu'on donne ainsi ne s'expose pas, en effet, au reproche de se détruire elle-même par la valeur qu'elle attribue aux renseignements de l'évangile, puisqu'elle n'y voit qu'une libre fiction de l'auteur. Seulement voici la difficulté nouvelle qui se dresse en face de cette théorie. On nous affirme que le quatrième évangile est l'œuvre d'un philosophe inconnu du milieu du second siècle. Mais à ce moment les synoptiques s'accréditaient déjà dans l'Eglise, ainsi que le prouve le témoignage de Justin Martyr[2]. Comment comprendre donc qu'un écrivain de ce temps se soit mis en opposition avec ces documents vénérables, jusqu'à donner, comme le fait le rédacteur du texte johannique, une conception différente de l'œuvre de Christ et du développement de son activité ? N'était-ce pas compromettre irrémédiablement son écrit, et cela pour des raisons qui demeurent inexplicables ? L'auteur tardif dont on nous parle aurait au contraire évité, s'il avait eu quelque étincelle de jugement, ce qui pouvait rendre son œuvre suspecte ; il se serait appliqué à suivre pas à pas les synoptiques, et tout en changeant les

[1] Récemment encore M. Harnack a fort bien montré que non seulement le prologue de l'évangile n'impose pas au reste de l'ouvrage une thèse philosophique préconçue, mais que la notion du Verbe, telle qu'elle se dégage de cet écrit, est absolument différente de celle des apologistes du second siècle, qui se meuvent de préférence dans les régions métaphysiques, tandis que le type d'enseignement johannique se place sur un terrain exclusivement religieux. (*Art. cité* dans la *Zeitschrift f. Theol. und Kirche* de 1892, 3e cah., par exemple, p. 225-227.) Toutes ces considérations, très fortement déduites, montrent jusqu'à quel point la critique contemporaine est revenue des exagérations de l'école de Tubingue.

[2] *Apol.* I, 67.

idées, il eût laissé soigneusement intact le cadre de la narration ; d'où il ressort que l'indépendance historique de l'évangile de Jean, si fortement attestée par l'exégèse, est le roc contre lequel vient se briser à son tour cette théorie négative.

Sans doute, entre les deux points extrêmes que je viens de rappeler, bien des nuances demeurent possibles ; mais plus on se rapproche de l'hypothèse de Baur, plus on voit grandir la dernière des difficultés signalées ; plus on revient en arrière vers l'époque apostolique, plus le premier obstacle se dresse menaçant. Tel est le cercle fatal dans lequel cette critique se meut et qui ne peut être rompu que par la franche admission de l'origine johannique du quatrième évangile. Je pense donc, sans avoir certes éclairci tous les mystères, ne pas dépasser la portée des faits qui ont été signalés en concluant que, de toutes les solutions mises en avant, c'est celle de l'authenticité qui rend le mieux compte des éléments de ce problème obscur et complexe. Mais si l'évangile de Jean est l'œuvre de l'apôtre de ce nom, on comprend l'importance qu'il prend en face des synoptiques ; en quoi les complète-t-il et comment faut-il apprécier les renseignements que nous fournissent ces divers textes? Telle est la dernière question qui se pose à nous au terme de cette partie de notre travail.

§ 3. — VALEUR HISTORIQUE DU PORTRAIT ÉVANGÉLIQUE DE JÉSUS

L'esquisse rapide qui précède nous a mis en présence des deux documents principaux de la vie du Sauveur, les synoptiques et le quatrième évangile. Les synoptiques, contemporains à peu près de la ruine de Jérusalem, remontent plus haut que la narration johannique ; mais cette dernière a l'avantage de reproduire les souvenirs personnels d'un des apôtres intimes du Seigneur. Il est inutile d'insister sur l'importance extrême de cette dualité de sources. Pris à lui seul,

chacun des deux récits ne donnerait peut-être qu'une vue exclusive et incomplète : rien de plus précieux que de les contrôler l'un par l'autre, ce qui est une garantie de plus de leur exactitude et de leur fidélité.

Cependant la critique ne saurait s'en tenir à cette appréciation sommaire, qu'il importe de préciser en serrant les termes de la question. La crédibilité de l'histoire évangélique en général ressort assurément de l'ensemble de notre étude [1], car si l'origine des évangiles est telle que nous l'avons admise, il ne saurait y avoir de désaccord essentiel entre le fait et les documents qui le rapportent [2] : le mythe et la fiction réfléchie se trouvent par là même écartés [3]. Mais en résulte-t-il que tout soit digne de créance dans

[1] Comp. les conclusions de M. J.-T. Marshall sur l'antiquité de la première narration écrite. (*The Expositor*, 1892, VI, p. 97.)

[2] M. Ch. Gore a fait observer, à la suite de beaucoup d'autres, que, si le Christ des évangiles n'est pas réel, la création de cette figure auguste suppose un effort d'invention sans exemple dans l'histoire littéraire de l'humanité. (*The Incarnation of the Son of God*, p. 63.) On connaît le célèbre passage de la *Profession de foi du vicaire savoyard* où J.-J. Rousseau donne le développement magistral de cette thèse : « Dirons-nous que l'histoire de l'Evangile est inventée à plaisir ? Mon ami, ce n'est pas ainsi qu'on invente ; et les faits de Socrate, dont personne ne doute, sont moins attestés que ceux de Jésus-Christ. Au fond, c'est reculer la difficulté sans la détruire ; il serait plus inconcevable que plusieurs hommes d'accord eussent fabriqué ce livre, qu'il ne l'est qu'un seul en ait fourni le sujet. Jamais des auteurs juifs n'eussent trouvé ni ce ton ni cette morale ; et l'Evangile a des caractères de vérité si grands, si frappants, si parfaitement inimitables, que l'inventeur en serait plus étonnant que le héros.... » Cette argumentation, si souvent dédaignée, porte cependant de tout son poids contre plus d'une théorie issue du mouvement critique contemporain, surtout, me paraît-il, lorsqu'il s'agit du quatrième évangile.

[3] On sait que Strauss explique l'histoire évangélique par une formation mythique inconsciente. Il s'élève même avec force contre l'hypothèse de la fraude, qui lui semble attentatoire à la dignité de la religion. (*Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*, I, p. 58 ; II, p. 687 ; *Streitschriften*, 3e cah., p. 41.) Seulement il est difficile à la critique qu'il représente d'éviter cette dernière conséquence, à moins de reculer indéfiniment la date de composition des évangiles : à cet égard, le développement de l'école de Tubingue présente, à qui prend la peine de le suivre, un spectacle des plus instructifs. Baur s'était toujours abstenu de tracer la limite entre l'histoire et la fiction dans le récit de Matthieu, selon lui le plus ancien texte évangélique (par exemple, *Krit. Untersuch.*, p. 73). Un peu plus tard, cependant, Hilgenfeld, sentant le besoin de combler cette lacune, essaie de retrouver, au delà du Matthieu canonique actuel, un Matthieu

la narration biblique ? Une telle conclusion serait d'autant moins justifiée, que, sans contredit, durant les quarante années environ qui séparent la mort de Jésus de la rédaction des trois textes synoptiques, il peut s'être produit dans la tradition chrétienne sinon des altérations fondamentales, du moins des modifications de détail. Où donc fixer la limite entre le connu et l'inconnu, entre le certain et le probable, et quelle garantie obtenir de la fidélité de renseignements dont les contours semblent parfois si flottants ? Pour embrasser le problème dans toute son ampleur, je distinguerai, encore ici, les discours des parties narratives.

I. *Récits évangéliques.*

La solution qui vient d'être proposée au sujet de l'origine des synoptiques semble nous créer une situation, somme toute, assez défavorable, et les critiques qui se font forts de reconstituer presque ligne après ligne l'histoire du texte évangélique ne manquent pas d'exalter le mérite de leurs combinaisons [1]. Cependant l'avantage de ces analyses minutieuses,

primitif qu'il estime être en mesure de reconstituer. (*Die Evangelien nach ihrer Entstehung und geschichtlichen Bedeutung*, 1854, p. 106-109.) Or, ce document apostolique, tel que l'admet ce théologien, ayant contenu plusieurs récits de miracles, ou bien il faut reconnaître la réalité du surnaturel, ce que l'école de Tubingue ne saurait accepter sans se renier elle-même, ou bien il ne reste qu'à faire sortir ces scènes miraculeuses de l'imagination créatrice du narrateur. Telle est la solution à laquelle s'arrête Volkmar, d'après lequel l'auteur de l'évangile de Marc (écrit vers l'an 80) invente en bonne partie ce qu'il nous donne (*Die Religion Jesu*, 1857, p. 196 et suiv.), ce qui est revenir à l'hypothèse de la fraude contre laquelle Strauss avait d'avance protesté. En réalité, si les résultats critiques auxquels nous sommes arrivés sont reconnus, l'antiquité relative des documents n'autorise que deux solutions opposées. Ou bien l'histoire évangélique, — toute pénétrée de surnaturel, — apparaît comme une fiction réfléchie des apôtres, c'est-à-dire que le christianisme repose sur l'imposture ; ou bien il faut admettre en gros la réalité du miracle, ce qui fait tomber la plus grave objection que la critique ait élevée contre la crédibilité générale des récits sacrés.

[1] Voir, par exemple, le jugement de B. Weiss sur Keim, dont les résultats isagogiques sont pourtant autrement plus précis que ceux auxquels je me suis arrêté. (B. Weiss, *Das Leben Jesu*, I, p. 181, note.)

dont quelques spécimens ont été fournis au lecteur, me semble des plus problématiques. D'abord les résultats de ces travaux sont incertains, et comme Strauss le fait observer malicieusement, l'étude de la vie de Jésus risquerait d'attendre longtemps, si elle dépendait d'hypothèses si vivement débattues[1]. Et même à supposer qu'une d'elles supplante ses rivales, quel en serait le profit ? Je prends la théorie de M. Weiss, par exemple, d'après laquelle les sources les plus anciennes sont l'évangile de Marc et l'écrit primitif de Matthieu, composés l'un vers l'an 69 et l'autre deux ans plus tôt [2]. Mais, ainsi que le montre ce savant, le témoignage de ces récits ne nous transporte pas au delà de la conception de ceux qui les ont rédigés ou de l'idée qu'ils ont eue de la personne du Sauveur et de son œuvre. Ce que nous donnent ces documents, ce n'est pas la vie de Jésus en elle-même, mais c'est l'activité du Christ telle que l'Eglise se la représentait peu avant la ruine de l'état théocratique [3]. Si donc il s'est glissé dans la narration évangélique des éléments perturbateurs, surtout à la suite du développement théologique des apôtres, il faut placer ces influences dans cet intervalle de quarante années environ. Ainsi je suppose que l'horizon spirituel d'un Matthieu se soit étendu, que sa notion de la personne du Christ en ait été modifiée et que, ses souvenirs se transformant sous l'action de cette idée nouvelle, son point de vue théorique se reporte involontairement dans ses récits : dans ce cas, M. Weiss le reconnaît, toute règle nous manque pour dégager le fait primitif des remaniements qui s'y seraient ajoutés dans la suite [4].

Mais si telle est la situation faite à l'écrit le plus ancien, à quoi bon le reconstituer avec tant de minutie en l'isolant des couches superposées ? N'est-ce pas agir un peu comme un homme qui, construisant sa maison sur le sable, orne-

[1] *Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet*, Avant-propos, p. XV.
[2] *Das Leben Jesu*, I, p. 37, 38, 52.
[3] I, p. 10 et suiv.
[4] I, p. 11.

menterait les étages dans la pensée de compenser par là l'insuffisance du fondement? Je le répète, aucun des systèmes critiques contemporains ne nous conduit beaucoup au delà de l'an 70 : or, comme c'est auparavant qu'ont surtout agi les influences perturbatrices, si elles existent, on se demande s'il vaut la peine de suivre, à partir de cette date, les variations d'un texte qui représente une conception déjà tout arrêtée de la vie et de l'enseignement du Sauveur. Certes, loin de moi la pensée de déprécier tant d'éminents travaux ; seulement je tiens à constater que la précision dont se vantent ces théologiens est plus apparente que réelle, et qu'au terme de leurs prodigieuses recherches ils ne sont guère mieux en état que d'autres de fixer avec certitude le degré de crédibilité des récits sacrés.

Au reste, j'ai discuté quelques-unes de ces hypothèses en montrant les difficultés qu'elles soulèvent. De quelque manière qu'on les considère, elles nous ramènent à la question suivante : l'état des choses étant tel que je viens de l'indiquer, comment apprécier la valeur historique des évangiles. D'après les résultats obtenus, Jean, témoin oculaire, mérite de ce chef toute confiance et permet de contrôler la narration de ses devanciers. Sans revenir aux discours qu'il insère dans son écrit, je rappelle le relief inimitable des notices qu'il y ajoute, faits évangéliques en petit nombre sans doute, mais soigneusement choisis, d'importance exceptionnelle et nécessaires à l'intelligence exacte de l'œuvre et de la personne du Seigneur.

Quant aux synoptiques, aucun d'eux n'est sorti, tel quel, de la plume d'un apôtre, puisque même l'évangile de Matthieu ne remonte qu'en partie au disciple de ce nom. Aussi ces documents donnent-ils bien des détails dont il est difficile de vérifier l'exactitude ; en cas de divergences, il y a, me paraît-il, avantage à ne pas accorder de parti pris la préférence à l'un des trois récits. Manque de rigueur ! s'écrie-t-on ; c'est possible, mais précision n'est pas toujours

vérité : or, plus je retourne ce problème dans tous les sens, plus il me semble malaisé d'en venir à une règle uniforme. Dira-t-on, par exemple, comme le font presque tous les critiques contemporains, que Marc a, de par son antiquité, le droit de préséance ? Cependant sa conception générale du ministère du Sauveur est, en somme, inférieure, puisque, seul d'entre les synoptiques, le second évangile ne donne pas la parole mémorable qui atteste, en dépit des apparences, que Jésus fit une série de voyages à Jérusalem. (Matth. XXIII, 37 ; Luc XIII, 34.) Allèguera-t-on encore qu'un renseignement est toujours d'une historicité douteuse, lorsqu'il ne figure que dans un seul des documents ? Mais qui songera à contester pour cette raison la parabole sublime, inimitable de l'enfant prodigue ? (Luc XV, 11-32.) D'une manière générale, sans doute, on consultera de préférence Marc pour les narrations, Matthieu pour les discours et Luc pour l'arrangement historique. Mais encore ce principe n'est-il pas sans souffrir de nombreuses exceptions ; ainsi l'apostrophe sur Jérusalem que je citais tout à l'heure est placée avec plus de vérité dans le premier évangile qu'elle ne l'est dans le troisième, tandis que, pour citer un autre cas bien connu, Luc ne met pas seulement le sermon sur la montagne à un meilleur endroit, mais il est aussi supérieur, je le crois, dans le texte qu'il donne des béatitudes[1]. (Luc VI, 20 et suiv. ; Matth. V, 3 et suiv.) De toute façon le mieux est d'aborder chaque point spécial, si possible, avec impartialité, et, sans prétendre obtenir un résultat absolu, de s'arrêter à la solution la plus probable.

Dans le récit de la trahison de Judas, par exemple, c'est Marc qui semble avoir rendu le fait primitif en toute fidélité. (XIV, 10, 11.) Cet évangile, en effet, ne mentionne pas l'appât du gain comme premier mobile du crime, ce qui paraît bien autrement vraisemblable ; car la désaffection du disciple

[1] Telle est aussi l'appréciation de MM. H. Holtzmann (*Syn. Ev.*, p. 76) et Wendt (*Die Lehre Jesu*, I, p. 53-55), contrairement à celle de M. Weiss.

renégat doit avoir eu une cause plus profonde, et lorsqu'on insiste du reste sur sa cupidité, il devient d'autant moins naturel d'admettre que cet homme ait livré son maître pour la somme dérisoire qu'indique la narration parallèle. Ce chiffre de trente pièces d'argent, — qui semble à peine suffisant pour l'achat du terrain mentionné par le texte (Matth. XXVI, 14-16 ; XXVII, 3-10), — peut s'être glissé dans l'ancienne tradition chrétienne sous l'influence de la prophétie bien connue de l'Ancien Testament. (Zach. XI, 12.) Marc, se bornant donc à relater le fait dans sa brutale simplicité, Matthieu et Luc en cherchent l'explication l'un dans l'impulsion de l'avarice (Matth. XXVI, 15), l'autre dans une possession de Satan (Luc XXII, 3), ce qui pourrait être considéré comme l'indice d'une version plus développée et moins rapprochée des origines. Dans ce cas particulier, la sobriété de Marc attesterait la supériorité de ses informations historiques.

Ailleurs, au contraire, Matthieu prend sa revanche : dans l'épisode de Césarée de Philippe par exemple (Matth. XVI, 13-20), sur lequel le récit du second évangile glisse avec une réserve qui s'explique du reste si, comme le rapporte l'ancienne Eglise, l'apôtre Pierre a été l'inspirateur de cet écrit. (Marc VIII, 27-30.) J'ajoute que, lorsqu'un fait est reproduit par les quatre documents (ainsi la première multiplication des pains), sa crédibilité devient d'autant plus forte, tandis que des soupçons s'élèvent, — surtout si d'autres indices les corroborent, — quand le témoignage est isolé [1]. Jésus a-t-il, par exemple, accompli le miracle du statère ? Matthieu seul le raconte (XVII, 24-27), et cet incident semble si étrange et se rapproche à tant d'égards des actes de magie dont fourmillent les apocryphes, que même pour l'exégèse la plus respectueuse le doute demeure permis [2].

[1] Ceci ne s'applique pas au quatrième évangile, qui, d'après les prémisses critiques qui ont été posées, vaut à lui seul autant et plus que les trois autres narrations.

[2] D'entre les théologiens conservateurs qui cherchent à s'en débarrasser, on peut

En résumé, la tâche de l'historien est de peser dans chaque cas les arguments qui se présentent à lui et, lorsqu'il y a parallélisme des narrations, de ne pas s'attacher systématiquement à l'une plutôt qu'à l'autre. Il est vrai que, loin de conduire à des résultats dont l'évidence s'impose, cette méthode laisse nombre de questions de détail en suspens : telle est en particulier la difficulté que soulève la réitération de certains faits dans le texte synoptique. Ainsi Jésus a-t-il multiplié deux fois les pains, comme le racontent Marc et Matthieu? (Matth. XIV, 15-21 ; XV, 32-38 ; Marc VI, 35-44 ; VIII, 1-9.) Presque tous les critiques le nient, alléguant la similitude étrange des récits ; à quoi d'autres théologiens répondent que Jésus n'était pas tenu de n'opérer qu'un seul miracle du même genre et que, si l'on admet le passage involontaire de détails d'un des fragments dans l'autre, on explique ainsi ce qu'il peut y avoir de suspect dans ces répétitions [1]. A priori les deux opinions, me paraît-il, se laissent soutenir avec quelque vraisemblance. Il est admissible qu'un événement unique se soit dédoublé dans la tradition jusqu'à produire deux narrations parallèles ; mais il se peut aussi que des miracles réels correspondent à ces versions distinctes : le tout est de considérer la situation historique et de ne pas prétendre, en ces matières, à une certitude qui reste toujours illusoire. Jusqu'à quel point la crédibilité de l'histoire évangélique en est-elle atteinte dans son ensemble ? c'est ce dont nous ne nous rendrons compte qu'après avoir considéré l'état et la valeur des enseignements attribués à Jésus.

citer B. Weiss, d'après lequel Jésus aurait entendu payer le dit impôt en utilisant ce qu'avait produit la pêche de Pierre, idée que la tradition aurait modifiée ensuite de la manière qu'on sait. (*Das Leben Jesu*, II, p. 151, 152.)

[1] Comp., par exemple, Matth. XIV, 16, 17 avec XV, 32, 33.

II. *Discours évangéliques.*

L'originalité du contenu doctrinal des synoptiques est généralement admise. Les sentences de ces ouvrages se détachent avec une telle netteté et leurs paraboles portent si distinctement le sceau de la puissance divine, qu'on ne conteste guère que, sauf la différence de langue, plusieurs de ces discours n'aient été prononcés tels quels par le Seigneur. D'autre part même les auteurs de ces récits nous donnent à entendre que Jésus ne s'en est pas tenu à ce type d'évangélisation populaire, mais qu'à certains moments, lorsque son regard plongeait dans les profondeurs du monde céleste, l'expression de sa pensée prenait un caractère plus sublime et plus mystérieux (Matth. XI, 25-30) : je rappelle que ce dernier aspect de l'enseignement du Sauveur est mis surtout en relief dans le quatrième évangile. Seulement on ne peut maintenir à la lettre l'historicité des parties didactiques de cet écrit : ainsi que nous l'avons montré, si le fond des idées est de Jésus, il s'est produit dans l'esprit de l'apôtre un travail de concentration que l'exégèse doit reconnaître et qui l'oblige à se demander jusqu'à quel point ce changement de forme altère la substance de la vérité présentée dans ce livre.

On a affirmé de nos jours que, tout en admettant l'origine johannique de l'ouvrage, il est possible de distinguer la pensée du Sauveur des remaniements du disciple : tel est le programme que M. Weiss, par exemple, cherche à réaliser dans son commentaire sur l'évangile de Jean [1]. Qu'on relise, en particulier, l'explication qu'il donne de l'entretien de Jésus

[1] *Handbuch über das Ev. des Johannes* (collection Meyer), 6e édit. (1880), par B. Weiss, refondue au point d'être à bien des égards un travail indépendant. Dans l'*Avant-Propos* déjà, l'auteur insiste sur la nécessité d'opérer un triage entre les retouches et le fonds primitif authentique. Cette hypothèse ne doit pas être confondue avec celle de M. Wendt, bien qu'elle puisse y conduire : M. Weiss est, en somme, beaucoup plus favorable à l'historicité.

avec Nicodème[1]. A propos du ch. III, v. 14, le critique déclare que le Seigneur ne saurait avoir prédit sa mort en termes aussi précis, et cela d'autant moins, dit-il, que l'image du serpent ne laisse pas d'être fort inexacte. Pour l'Israélite atteint du fléau que rappelle le récit, le reptile de métal ne pouvait devenir un instrument de salut dans le sens où Christ l'est pour les hommes ; tout ce qu'on peut dégager raisonnablement du texte, c'est que les malades étaient guéris par le regard de la foi. Le commentateur conclut donc que, dans cette circonstance, Jésus a dû parler d'une manière générale de son élévation, mais que, par allusion au supplice de la croix, le rédacteur a donné dans la suite à la parole du Sauveur une netteté qu'elle n'avait pas à l'origine. Même distinction dans l'exégèse du v. 16, cet admirable résumé de l'évangile, dont l'universalisme toutefois n'étant, affirme M. Weiss, nullement motivé par le contexte doit être mis sur le compte d'un remaniement postérieur. Plus loin encore, dans le discours sur « le pain descendu du ciel » (VI, 47 et suiv.), le critique explique que, si les idées essentielles remontent sans doute à Jésus, les allusions à la cène que le récit y ajoute sont de l'évangéliste, dont la conception se reporte dans l'exposé qu'il nous donne de l'enseignement de son maître[2].

Ces exemples suffiront, je pense, pour caractériser la méthode : il n'est pas de fragment didactique de quelque importance du texte johannique où ne pénètre le scalpel d'une analyse qui estime être en mesure de séparer les retouches de l'apôtre de l'expression primitive de la pensée de Jésus-Christ. Et non seulement ce travail de remaniement attribué à saint Jean nous est présenté comme réfléchi et volontaire[3] ; mais M. Weiss ne pense pas que cette manipulation soit indigne de l'apôtre, ni qu'elle puisse être exploitée en aucune

[1] P. 157 et suiv.

[2] P. 287 et suiv.

[3] P. 286, par exemple.

manière par les adversaires de l'écrit ainsi formé[1]. Sur ce point, cependant, le savant exégète me semble par trop optimiste ; je dirai même que, en dépit des ménagements qu'il y apporte, sa méthode n'est autre chose, à mon avis, qu'un « attentat contre le corps vivant de l'évangile, » selon l'expression frappante que Keim applique à l'analyse critique de Hilgenfeld[2]. Comment supposer, en effet, qu'un homme tel que Jean ait sciemment altéré la parole évangélique primitive ? N'est-il pas manifeste que, si les discours qu'il nous donne n'ont pas été prononcés tels quels par le Sauveur, c'est ainsi du moins qu'ils se sont conservés dans la mémoire et dans le cœur de l'apôtre, qui montre assez, par le soin qu'il met à distinguer sa pensée de celle de son maître, — comme il le fait par exemple dans son prologue, — combien il est innocent des combinaisons qu'on lui prête si libéralement ? Jean lui-même eût été, sans aucun doute, fort incapable de tracer la limite entre le fonds primitif et la couche de remaniements dont on nous parle, de dire où finissaient les discours de Jésus authentiques et où commençaient les retouches que lui, le disciple, est censé y avoir ajoutées. Or, si l'auteur n'était plus en mesure de séparer ces éléments, comment la critique moderne le pourrait-elle ? Quelle règle possédons-nous pour opérer le triage ? L'âme de l'apôtre est-elle ouverte devant nous comme un livre ? Avons-nous la clef du sanctuaire où se sont élaborés ces mystérieux enseignements ? Encore ici, comme dans la question des synoptiques, la science se heurte contre un obstacle infranchissable. Puisque le quatrième évangile ne nous montre autre chose que la manière dont saint Jean se représente la personne et la doctrine du Seigneur, si la conception qu'il nous donne est inexacte, l'un des termes de comparaison faisant défaut, l'historien n'a pas de fil directeur qui lui permette de pénétrer jusqu'au fait primitif avec quelque certitude.

[1] P. 290.

[2] *Gesch. Jesu von Nazara*, I, p. 58.

Voici toutefois, me semble-t-il, comment il est possible de sortir de cette impasse ou quelles sont les conclusions générales qui ressortent de l'ensemble de cette discussion.

1° Les résultats isagogiques que nous avons obtenus, bien que favorables assurément à la crédibilité des évangiles, ne sont pas assez précis cependant pour garantir la valeur de tous les récits que contiennent ces ouvrages. Au reste, l'opposition des synoptiques avec la narration de saint Jean est faite pour mettre l'historien en garde en lui montrant, par les divergences de ces sources parallèles, combien les apôtres eurent de peine à saisir dans son incomparable richesse la personnalité du Seigneur. Tel étant l'état des faits, la marche à suivre nous est tout indiquée : nous partirons des documents évangéliques pour en dégager le portrait de Jésus dans ses lignes principales, et mieux nous réussirons à ne perdre aucun élément essentiel, en tirant parti des textes sans les mutiler et en ramenant les détails à l'organisme d'une conception concordante, plus nous serons assurés de l'exactitude et de la suffisance des renseignements donnés. Ce travail de reconstitution servira de contre-partie à l'analyse critique que je viens d'achever et dont les résultats, — je tiens à le répéter pour prévenir toute équivoque, — ne seront vraiment acquis qu'après avoir subi, s'ils le peuvent, l'épreuve de cette confirmation nécessaire. Etablir l'harmonie profonde de l'histoire évangélique, faire comprendre, par un exposé fidèle, qu'elle résout elle-même les énigmes qu'elle pose et qu'elle se déroule d'autant plus magistrale et lumineuse qu'on embrasse dans une synthèse plus large et plus complète les éléments divers qu'elle contient : voilà, me paraît-il, la seule démonstration sérieuse et vraiment probante qui puisse être fournie en l'état actuel des sources. Cependant cela même ne suffit pas : une seconde tâche non moins délicate nous incombe.

2° Je rappelle que les évangiles esquissent le portrait de Jésus tel qu'il existait dans les esprits de ses disciples trente à quarante ans après la mort du Seigneur. Mais cette

reproduction fait-elle revivre sans altération perceptible l'original, ou bien a-t-elle été troublée par l'influence d'idées théologiques ou autres ? Encore ici, nous chercherons à tourner l'obstacle que nous ne saurions enlever de front faute de renseignements parallèles : voici, me semble-t-il en effet, comment se présente la question. Jésus n'ayant rien écrit lui-même, si la conception des témoins de son œuvre s'est modifiée durant le cours des ans, nous n'avons pas, il est vrai, de règle qui nous permette de mesurer le degré de crédibilité des récits qu'ils nous donnent. D'autre part les faits rapportés par la narration évangélique ont été le point de départ nécessaire du développement subséquent. Jésus a agi, Jésus a parlé, Jésus est mort et ressuscité : voilà sans contredit le fondement historique de l'Eglise. Si Christ n'avait jamais vécu sur la terre, la religion chrétienne n'existerait pas ; mais elle existe, et dès les premiers temps elle a été prêchée par des hommes dont la vie nous est connue en partie et dont plusieurs ouvrages sont parvenus jusqu'à nous. Il y a même eu chez eux progression très caractérisée, avec des phases qui se reflètent dans la littérature apostolique et que la science de nos jours reconstitue par l'étude analytique des livres du Nouveau Testament. Partis d'un enseignement très rapproché, semble-t-il, du judaïsme, les apôtres se sont élevés par degrés jusqu'aux hauteurs abruptes et presque inaccessibles de la vérité évangélique, quoique, du commencement jusqu'à la fin, ils n'aient voulu donner autre chose au monde que l'expression fidèle de la pensée du Seigneur.

L'historien qui tient compte de ces faits clairement attestés se trouve donc dans la situation suivante. Que doivent avoir été — c'est ainsi que se pose le problème — l'œuvre et la doctrine de Jésus pour que les premiers chrétiens, sans cesser jamais de se considérer comme les disciples de Christ, aient pris l'attitude que les documents nous représentent, formulant l'Evangile soit dans son rapport, soit dans son contraste avec la religion israélite, le faisant connaître tantôt dans sa sim-

plicité pratique, tantôt dans son élévation sublime et dans ses mystérieuses profondeurs? Quand nous serons en mesure de résoudre cette question, nous aurons, je crois, tourné l'obstacle, c'est-à-dire que, sans garantir l'infaillibilité de tous les détails de la narration canonique, nous pourrons affirmer d'autant plus fermement la crédibilité de l'ensemble : l'histoire contenue dans ces textes nous apparaîtra comme la reproduction fidèle des faits. Expliquer les premiers développements de la pensée chrétienne, c'est démontrer le caractère réel du Christ des évangiles ; autrement dit, la théologie du Nouveau Testament tout entière a le droit et l'honneur de vérifier les données fournies par les récits bibliques sur la vie et sur l'enseignement de Jésus. Que le lecteur veuille donc réserver son jugement définitif jusqu'au terme de cette recherche historique, à laquelle seule il appartient de confirmer ou de détruire des résultats critiques qui n'ont été que bien rapidement indiqués. Pour le moment, arrivés à la fin de notre travail analytique [1], nous avons à reconstruire en suivant l'ordre exposé dans l'introduction de cette étude.

[1] Cette première partie demanderait, pour être présentée dans son ampleur, à s'appuyer sur l'exégèse complète des évangiles, que j'ai faite à mon usage et de mon mieux, mais dont je me bornerai à grouper les résultats dans le récit qui va suivre. Pour l'historien, l'exégèse est comme l'échafaudage, indispensable pendant la construction de l'édifice, mais qui doit disparaître, lorsque la maison achevée est livrée aux regards du public.

Deuxième subdivision. — Les faits.

CHAPITRE PREMIER

La préparation.

§ 1er. — LA PRÉPARATION GÉNÉRALE

Article A. — L'attente du monde antique.

Dans son discours à Athènes, saint Paul déclare que le Dieu qui a créé d'un seul sang tous les hommes les a placés sur l'étendue de la terre « afin qu'ils cherchent le Seigneur et le trouvent comme à tâtons. » (Act. XVII, 26, 27.) Cette expression dépeint admirablement l'état religieux du paganisme. En dehors de la révélation directe de Dieu, l'homme se meut dans un cercle qu'il ne parvient jamais à franchir. Poussé par un besoin mal défini, mais profond, il aspire à entrer en contact avec les puissances qui dirigent sa destinée, tandis que, d'autre part, un voile épais le sépare de cette divinité qui est l'objet fuyant et toujours insaisissable de ses efforts. Esclave du péché, misérable loin de Dieu, l'homme naturel est bien en effet un aveugle qui va tâtonnant et chancelant : de là l'incertitude et le mouvement incessant des religions païennes.

Sous l'empire de ce sentiment intense que rien ne saurait étouffer, l'homme divinise donc les objets qui se trouvent à sa portée. Dans la période de l'enfance, c'est un arbre, un bloc de pierre, une statue qu'il adore ; puis, à mesure que son horizon s'étend, saisi de crainte à la vue des phénomènes de l'univers, il se prosterne devant les symboles qui les re-

présentent. Au terme du développement du monde antique, les Grecs et les Romains franchissent le dernier pas en divinisant l'humanité elle-même : car que sont les dieux multiples que ces peuples invoquent, sinon l'homme qui s'exalte dans le prestige de sa force, de sa beauté et de son génie, mais aussi dans ses passions et dans ses vices hideux? Le péché, ce grand dissolvant des sociétés terrestres, se glisse jusque dans le cercle des immortels ; comment s'étonner dès lors de la décadence rapide de religions naguère si brillantes? L'exemple corrupteur des dieux, réagissant sur les hommes, désorganise la vie et tue toute vigueur morale. Aux antiques superstitions succède le scepticisme ; la glorification de l'Etat engendre le despotisme des princes ; pour tout dire en un mot, la divinisation de l'homme, même avec ses qualités les plus exquises, n'aboutit qu'à lui faire toucher du doigt son impuissance et son incurable stérilité.

Deux influences, il est vrai, tendirent à retarder cette ruine du monde antique. L'une partit du culte des mystères, dans lequel s'exprimaient des idées religieuses fort élevées, qui faisaient pressentir par moment les clartés sublimes de l'éternelle vérité[1]. La philosophie aussi eut une action bienfaisante : avec sa recherche ardente de l'idéal, le platonisme poussait l'homme à se détacher de la terre pour saisir, par delà le voile changeant des apparences, le type immuable de la céleste beauté. Le stoïcisme, de son côté, ramenait à des principes déterminés la science de la conduite humaine ; plus tard même sa philosophie morale en vint à tenir le langage de la théologie, l'éthique s'absorbant dans la religion. « Chacun de nous, écrit Epictète par exemple, est en droit de prendre le nom de fils de Dieu. Nos âmes sont unies à Dieu par la raison, comme nos corps sont liés par la matière au monde physique.... Réalisez ce rapport, et vous bannirez de vos cœurs

[1] C'était le cas en particulier des mystères d'Eleusis, ainsi que du culte de Dionusos-Zagreus dans les mystères orphiques. Comp. Trottet, *le Génie des civilisations* (1862), II, p. 106-156.

toute pensée indigne ; ce sera pour vous la règle et l'étendard de la vie[1]. »

Malgré la noblesse et l'élévation de ces préceptes, la philosophie et le culte des mystères avaient cependant le tort de se tenir dans des régions inaccessibles au grand nombre ; on n'en recevait le bénéfice qu'à la condition d'être un initié. Et non seulement les consolations qu'on y cherchait n'atteignaient pas la foule, mais elles ne donnaient pas même la paix et la sécurité de l'âme à ceux qui étaient en mesure de se les approprier. A vrai dire, ces solutions ne faisaient qu'effleurer le problème vital de l'existence ; car enfin, d'où viennent les agitations et les angoisses de l'homme, sinon de l'oppression subtile ou brutale du péché? Voilà le grand ennemi, l'adversaire impitoyable qu'il faut détruire. Or, la philosophie et les religions antiques ne pouvant le terrasser, les remèdes qu'elles apportaient aux douleurs humaines n'étaient que des palliatifs dont l'insuffisance devint, au jugement des hommes sérieux, de plus en plus notoire. La question du salut était posée ; mais on cherchait en vain la clef de l'énigme : de là le découragement, le scepticisme même des penseurs les plus éminents de cette époque, tandis que la multitude lassée s'abandonnaient aux goètes[2], qui tiraient profit de sa confiance aveugle, pour ne pas dire de sa folle crédulité.

[1] Cité par Edw. Hatch, *The Influence of Greek Ideas and Usages upon the Christian Church*, 3e édit., 1891, p. 155; lire tout le développement sur la préparation positive du christianisme au sein de l'antiquité païenne (p. 139-158).

[2] Par exemple, Simon le magicien, Apollonius de Tyane. Ce dernier personnage vécut, selon toute apparence, sous le règne des premiers empereurs, d'Auguste à Domitien. On sait quel rôle étrange de rival du Christ lui ont fait jouer plus tard les apologistes du paganisme. Nous possédons, dans une excellente version française, la biographie de ce sage, écrite, dans le sens indiqué, par Philostrate de Lemnos, un des lettrés de la cour de Septime Sévère : *Apollonius de Tyane, sa vie, ses voyages, ses prodiges*, traduit du grec par A. Chassang, Paris, 1864 ; comp. la captivante étude de M. Alb. Réville, *le Christ païen du troisième siècle*, dans la *Revue des Deux Mondes* du 1er octobre 1865, p. 620-654. Ce dernier auteur montre fort bien les efforts à la fois héroïques et impuissants du paganisme menacé pour se rajeunir « en christianisant la vieille religion de la nature. »

Certes, même dans leur déclin, la Grèce et Rome produisirent des idées justes et fécondes que l'Evangile devait reprendre pour les vivifier. Mais ces blocs précieux jonchaient le sol comme des matériaux en désordre. C'étaient des pierres d'attente en vue de l'avenir ; il leur manquait l'architecte capable de les grouper en un solide édifice. Qui donc donnerait cette impulsion nécessaire ? De vagues pressentiments dirigeaient les regards vers l'orient. Expérience faite de sa déchéance et de son incapacité, le monde païen était mûr pour comprendre et pour recevoir la délivrance. Les temps étaient accomplis pour la venue de celui que les hommes attendaient comme leur libérateur [1].

Or, dès les temps anciens, Dieu préparait lentement le sol qui devait porter un jour cet arbre de vie. Du milieu des états de l'antiquité se détache, en effet, un peuple unique, « prêtre de l'humanité devant Jéhova, » selon l'expression qu'on lui a si justement appliquée. En Israël, Dieu se choisit une nation qu'il consacre à son service, sans l'arracher brusquement à son milieu naturel, sans bouleverser les lois du développement historique, mais en l'élevant par une action progressive au rang d'organe de la révélation divine, en l'investissant de la fonction glorieuse et redoutable entre toutes de frayer la voie au rédempteur. Je n'ai pas à exposer les principes de cette religion, dont l'idée centrale est celle de *l'alliance ;* je ne rappelle pas non plus les péripéties tragiques de l'histoire de ce peuple, toujours infidèle au contrat théocratique et toujours frappé par le Dieu qui ne demandait qu'à le bénir.

[1] Sur les aspirations et les besoins de la société contemporaine de Jésus-Christ, lire en particulier (avec citations d'auteurs grecs et latins) : Tholuck, *Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner* (8e édit., 1862), p. 35 et suiv., 139-144 ; Neander, *Etat religieux du monde juif, grec et païen au temps de la première apparition et de la propagation du christianisme*, traduit en français et annexé à *l'Histoire de l'établissement et de la direction de l'Eglise chrétienne par les apôtres*, par F. Fontanès (2e édit., 1878), p. 415 et suiv. ; de Pressensé, *l'Ancien monde et le christianisme* (1887), p. 363 et suiv.

On sait qu'au siècle de Jésus-Christ Israël était en partie dispersé, bien qu'un reste possédât encore, sous le sceptre de l'étranger, la terre de la promesse. Ce qui déterminait surtout l'état religieux de la Palestine à cette époque, c'était l'existence et la rivalité des deux partis des Sadducéens et des Pharisiens, dont les premiers vivaient indulgents au joug de Rome et satisfaits d'avoir en mains la direction et presque le monopole d'un sacerdoce qui les enrichissait, tandis que les seconds dominaient la foule par le prestige de leur rigorisme orthodoxe et de leur patriotisme [1]. Les récits évangéliques attestent l'influence et les dangers de cet esprit pharisaïque, avec son attachement aux ordonnances légales, qui dégénérait si vite en formalisme, avec l'ardeur d'espérances messianiques exaltées qui, plus que toute autre cause, éloignèrent le peuple israélite du Sauveur. Cette eschatologie étroite et terrestre [2]

[1] Quant aux Esséniens, ils étaient en dehors du grand courant de la vie nationale.

[2] Voir l'exposé qu'en donnent, par exemple, les ouvrages suivants : Bertholdt, *Christologia Judaeorum Jesu apostolorumque aetate* (1811), p. 29 et suiv. ; Gfrörer, *Das Jahrhundert des Heils* (1838), II, p. 219 et suiv. ; Hilgenfeld, *Die jüdische Apocalyptik in ihrer geschichtlichen Entwickelung* (1857) ; Œhler, Art. *Messias*, 1re édit. de l'*Encyclopédie de Herzog*, IX, p. 408-441 ; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* (2e édit. de la *Neutestamentliche Zeitgeschichte*), 1886, II, p. 417-466 ; Weber, *System der altsynagogalen palästinischen Theologie* (1880), p. 322 et suiv. En français, par exemple, Colani, *Jésus-Christ et les croyances messianiques de son temps* (2e édit., 1864) ; Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne du siècle apostolique* (3e édit.), I, p. 124-136 ; Edm. Stapfer, *la Palestine au temps de Jésus-Christ* (5e édit.), p. 315-321 ; de Pressensé, *Jésus-Christ*, etc. (7e édit., 1884), p. 139 et suiv.

Les Juifs du siècle de Jésus-Christ avaient-ils une notion concordante et arrêtée du Messie ? Cette question est fort controversée et résolue en sens divers. Plusieurs savants estiment que ce progrès ne s'est réalisé que dans la suite, en partie sous l'influence des idées chrétiennes ; ainsi Colani, p. 235 et suiv. ; Volkmar, *Einleitung in die Apocryphen. II, 4e Esdras* (1863), p. 395 et suiv. ; Holtzmann, *Jahrbücher f. deutsche Theol.* de 1867, p. 389 et suiv. D'autres critiques soutiennent, et avec raison, me paraît-il, l'opinion contraire : par exemple, Ewald, *Geschichte des Volkes Israel* (3e édit. 1867), V, p. 147 et suiv. ; Hausrath, *Neutestamentliche Zeitgeschichte. Die Zeit Jesu* (2e édit., 1873), p. 165 et suiv. ; Schürer, p. 443 et suiv. ; Grætz, *Geschichte der Juden* (3e édit., 1878), III, p. 291.

Pour ce qui concerne enfin les Pharisiens, les Sadducéens et les Esséniens, voir entre autres travaux. Reuss, I, p. 61 et suiv., 70 et suiv., 115 et suiv. ; comp. les

imposait, en effet, aux Juifs de ce temps une conception messianique contre laquelle se brisèrent les efforts de Jésus-Christ et dont les disciples même eurent grand'peine à secouer les chaînes. D'autre part il n'en restait pas moins une élite en Israël, plus religieuse à la fois et plus humaine, qui ne séparait pas la restauration théocratique du pardon des péchés, de l'acquisition de la justice et de la communication du salut à toute l'humanité. (Luc I, 68-79 ; II, 29-32.) Rien de plus touchant que les sentiments de ces hommes selon Dieu, dans l'intimité desquels nous font pénétrer les récits de l'enfance de l'évangile de Luc et dont la piété simple et vivante montre avec quel amour l'Eternel avait préparé le milieu d'où sortirait un jour le Messie.

Quant aux colonies juives dispersées sur plusieurs points de l'empire, elles s'adaptèrent si bien à ces milieux qu'elles en prirent même le langage, d'où le terme d'hellénistes par lequel on les désignait en général. Cet abandon de l'idiome national est un fait considérable, qui montre jusqu'à quel degré les Juifs éloignés de leur pays s'étaient laissé gagner par les influences de l'étranger. Mais ils n'en demeuraient pas moins attachés à la religion de leurs pères, qu'ils conservaient comme un trésor précieux jusque dans leurs lointains voyages, surtout grâce à l'institution de la synagogue, cette « patrie idéale, » comme on l'a si bien nommée [1], que le Juif gardait partout avec lui. En somme l'helléniste venait si rarement dans la ville théocratique, que l'impression produite par les splendeurs du temple s'idéalisait dans son esprit : son sanctuaire était la synagogue, ce centre organique autour

études du même auteur dans la 1re édit. de l'*Encyclopédie de Herzog*, XI, p. 496-509 et XIII, 289-297 ; Hausrath, p. 117-146 ; Schürer, p. 314 et suiv., 467 et suiv. ; Keim, *Geschichte Jesu von Nazara*, I, p. 250-306 ; Wellhausen, *Die Pharisäer und die Sadducäer* (1874); Edm. Stapfer, *la Palestine au temps de Jésus-Christ*, p. 259 et suiv. ; Ed. Montet, *Essai sur les origines des partis sadducéen et pharisien et leur histoire jusqu'à la naissance de Jésus-Christ* (1883). Sur les Esséniens en particulier : Hilgenfeld, *Die jüdische Apocalyptik*, p. 245-286.

[1] Reuss, I, p. 58 ; comp. p. 90-104.

duquel, dans les grandes cités romaines, se groupaient les éléments israélites épars. Or, ce culte spirituel était bien fait pour frapper les païens avides d'une religion meilleure ; de là les prosélytes, si nombreux à l'époque de Jésus-Christ, qui firent pénétrer, en partie du moins, les idées messianiques jusque dans les populations païennes de l'empire. Au moment donc où le judaïsme palestinien, malgré son pharisaïsme, arrivait à former des croyants tels que Zacharie, Siméon, Marie et Anne la prophétesse, les Juifs hellénistes, agissant à leur insu comme un levain de vie, préparaient au loin l'orgueilleuse société romaine à recevoir humblement le salut de Dieu.

Deux résultats se dégagent de cette esquisse rapide. Le premier, c'est que les temps étaient accomplis. Le paganisme avait constaté son impuissance. En Israël les espérances étaient intenses : de tous côtés on soupirait après le libérateur. Il faut ajouter à cela l'unité de langue et d'administration sous le sceptre des Césars, situation politique et sociale absolument unique et qui ne pouvait que favoriser les progrès de la religion nouvelle.

D'autre part ce Sauveur qu'on attendait sortirait-il, par un travail naturel, des entrailles du monde antique? Non certes, car si le paganisme expirait, le judaïsme allait se perdre par ses violences : en aucune manière il n'y avait là de principe créateur. Bien plus, ces deux civilisations parallèles, stériles dans leur isolement, ne pouvaient pas davantage se féconder en s'unissant [1], puisqu'elles étaient égale-

[1] Cette thèse a été soutenue en particulier par Baur, d'après lequel le christianisme résulterait de la fusion du judaïsme et de l'hellénisme, l'un fournissant à la religion nouvelle son idée monothéiste, l'autre, son universalisme avec ses découvertes sur la valeur de l'individu (le « Connais-toi toi-même » de Socrate). Les deux éléments se seraient rencontrés à Alexandrie, d'où cette forme de la conscience religieuse serait entrée en contact, par l'essénisme, avec le christianisme naissant. (*Das Christliche des Platonismus, oder Socrates und Christus*, 1837. — *Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte*, 1853, p. 1-25.)

Mais que parle-t-on de parenté entre la philosophie alexandrine ou même l'essénisme

ment épuisées et que jamais la vie ne sera le produit et la manifestation spontanée de la mort. Il ne suffit pas que le sol soit labouré pour se couvrir de riches moissons ; il faut encore que l'homme y jette la graine féconde : or, au terme de la période de dissolution du monde antique, d'où serait venue la semence, sinon de la main libérale et seule créatrice de Dieu ? Le rôle des religions anciennes fut de poser la question en faisant monter vers le ciel le cri d'angoisse de l'humanité vaincue et suppliante ; la réponse fut donnée des hauteurs de la gloire éternelle par l'envoi de celui qui est venu sur la terre pour chercher et pour sauver les pécheurs [1].

Article B. — La naissance de Jésus.

Nous venons d'analyser le terrain : tournons-nous vers la plante divine que la main du Seigneur y déposa pour le salut du monde. Jésus naquit, suivant les calculs les plus probables, en l'an 749 de Rome [2]. Sa descendance davidique est forte-

et l'Evangile ? Quelle distance n'y a-t-il pas entre les deux conceptions ? Le christianisme primitif affirme avec force que la nature, créée de Dieu, doit lui être consacrée, tandis que l'essénisme repose, quoiqu'on dise, sur une vue dualiste de l'univers. (Voir les ouvrages cités ; comp. Josèphe, *De bello jud.*, II, 8, 11.) Le corps est un ennemi qu'il faut vaincre plutôt qu'un serviteur qu'on doit utiliser : n'est-ce pas là la contradiction directe de la morale chrétienne ? J'ajoute que Baur ne réussit à maintenir son hypothèse qu'en laissant dans l'ombre la personne du Sauveur, tandis que les savants qui, partant de là, se sont efforcés de combler cette lacune, ont été conduits de plus en plus à relever le rôle du fondateur du christianisme. C'est ce que prouve en particulier la comparaison des deux éditions de l'ouvrage de Ritschl sur les origines de l'Eglise. (*Die Entstehung der altkatholischen Kirche*, 1re édit., 1850 ; 2e édit., 1857. Voir surtout 2e édit., p. 46-51.)

[1] Les religions préparatoires, y compris le judaïsme, expriment les besoins que le christianisme satisfait : mais autre chose est *sentir* qu'on a faim, par exemple, autre chose est avoir de quoi se rassasier. Le tort des historiens déterministes est de confondre ces deux idées et, parce que le monde antique était mûr pour l'avènement de la religion définitive, de conclure que cette religion devait se produire sans une intervention spéciale de Dieu.

[2] On sait que Denys le Petit fait commencer l'ère chrétienne en l'an 754 ; voici cependant les raisons qui militent en faveur de l'autre supposition. Matthieu place la naissance de Jésus sous le règne d'Hérode le Grand, vers la fin du gouvernement de ce

ment attestée par les documents apostoliques. Saint Paul, saint Pierre, tous les premiers prédicateurs de l'Evangile l'affirment à l'envi [1]. (Rom. I, 3 ; 2 Tim. II, 8 ; Act. II, 30 ; XIII, 23 ; Apoc. V, 5 ; XXII, 16.) Les foules, d'ailleurs, acclament partout Jésus comme le fils de David (Matth. IX, 27 ; XV, 22, etc.), sans qu'il repousse jamais ce titre [2]. Mais par quelle branche de la famille royale Christ se rattache-t-il au glorieux souverain d'Israël ? c'est ce qu'il est plus difficile de déterminer. On sait que les deux généalogies que nous fournissent les évangiles (Matth. I, 1-16 ; Luc III, 23-38) sont presque absolument divergentes, et le lecteur attentif ne peut, me paraît-il, que constater l'insuccès des efforts tentés par l'exégèse pour les ramener à l'unité. L'explication la plus en vogue consiste à affirmer que Matthieu donne la série des ancêtres de Joseph, tandis que Luc dresserait le tableau gé-

prince. (II, 1, 13 et suiv , 19, 22.) Or, Hérode étant mort avant la Pâque de l'an 750 (Josèphe, *Ant.*, XVII, 8, 1 ; 9, 3 ; *De bello jud.*, I, 33, 8 ; comp. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, I, p. 306, 343-345), si l'on tient compte de la fuite en Egypte et du séjour des parents de Jésus à Bethléem, on est presque inévitablement ramené à l'année qui précède, résultat que confirment du reste les renseignements fournis par l'évangile de Luc. Il est vrai que la notice sur Quirinius (Luc II, 2) semble contredire cette donnée, car ce recensement est de dix ans environ postérieur (759-760 de Rome, soit l'an 6-7 après J.-C.), et aucune des explications avancées pour écarter cette difficulté ne paraissant acceptable, il ne reste qu'à constater la divergence des documents sur ce point. (Comp. la discussion qu'en donne Schürer, I, p. 426-455.) Mais Luc lui-même rentre dans le courant du récit de Matthieu, quand il raconte le voyage de Joseph et de Marie (II, 4), déplacement qui ne se comprend que sous Hérode, alors que la Galilée et la Judée dépendaient du même souverain. (C'est ce que perd de vue Reuss, *Hist. év.*, p. 140 et suiv.) Nous voilà donc rejetés vers l'an 749, ce qui oblige à admettre, d'autre part, que la notice de Luc II, 2 repose sur une confusion de l'évangéliste.

[1] Comp. l'expression de l'épître aux Hébreux : « Il est notoire (*πρόδηλον*) que notre Seigneur est sorti de Juda.... » (VII, 14.)

[2] L'exception indiquée dans Jean VII, 42 ne prouve pas que le Seigneur entre dans la pensée de ceux qui s'expriment de la sorte. Tout ce que montre ce récit, c'est que Jésus s'abstient très sagement d'opposer sa filiation davidique à des hommes que cet argument extérieur ne pouvait convaincre, puisqu'ils étaient décidés d'avance à ne pas avoir la foi. (Vers. 17-19 ; comp. Matth. XXII, 41-46.) Ce texte ne saurait donc renverser le témoignage unanime de toute la littérature apostolique. (Comp. Franke, *Das alte Test. bei Joh.*, p. 53 et 54.)

néalogique de Marie [1], hypothèse qui rendrait compte assurément de la diversité des deux textes. Mais si tel est le cas, pourquoi Luc raconte-t-il que Jésus « était, comme on le croyait, fils de Joseph, fils d'Héli... » (v. 23), sans dire mot de Marie ? On répond que ce n'était pas la coutume d'insérer dans de telles pièces des noms de femmes ; « le sentiment antique, écrit M. Godet, ne comportant pas l'indication de la mère comme chaînon généalogique [2]. » Le texte de Matthieu, cependant, qui n'hésite pas à mentionner Thamar, Rahab, Ruth et Bath-Schéba (v. 3-6), semble montrer que cette répugnance était moins forte qu'on ne le suppose. Pour quelle raison saint Luc, s'il a donc eu l'intention qu'on lui prête, omet-il précisément Marie, qui, dans l'hypothèse de la conception miraculeuse, était le seul anneau intermédiaire entre Jésus et son aïeul ? Bien plus, dans quel but, biffant le nom de Marie, a-t-il soin d'insérer celui de Joseph, comme pour accumuler les détails qui étaient de nature à donner le change à ses lecteurs en faussant l'interprétation de sa pensée ?

On conviendra que, si le troisième évangéliste a voulu rattacher Jésus à David par Marie, sa rédaction est singulièrement maladroite, et que seul l'intérêt harmonistique a pu suggérer l'idée d'entendre le texte dans ce sens. Plusieurs commentateurs allèguent, il est vrai, que l'absence du τοῦ devant Ἰωσήφ (III, 23) impose cette exégèse. « Le mot Ἰωσήφ, écrit de nouveau M. Godet, s'il était destiné à devenir le point d'appui de toute la généalogie subséquente, ne pourrait manquer d'être déterminé et fixé par l'article, et cela à bien plus forte raison encore que tous les noms suivants [3]. » Mais, comme le fait remarquer M. Beyschlag, c'est voir des intentions bien profondes dans un détail de grammaire [4], qui s'ex-

[1] Par exemple, F. Godet, *Commentaire sur l'évangile de saint Luc*, I, p. 186-196 de la 1re édit. ; 3e édit., I, p. 267-280 ; B. Weiss, *Das Leben Jesu*, I, p. 210-212.

[2] I, p. 192 (1re édit.).

[3] I, p. 191 (1re édit.), comp. 3e édit., I, p. 271-272 ; de même B. Weiss, I, p. 211.

[4] *Das Leben Jesu*, I, p. 149.

plique d'ailleurs, me paraît-il, le mieux du monde, si l'on réfléchit que *Ἰωσήφ*, dépendant de *υἱὸς*, pouvait se passer d'article, tandis qu'il n'en est pas de même des noms suivants qui, sans le *τοῦ* chaque fois répété, seraient comme suspendus dans le vide et privés de contact avec l'anneau précédent [1]. Quant à la tradition talmudique d'après laquelle Marie aurait été la fille d'Héli, ou même aux déclarations de Justin Martyr et d'Irénée [2], tout ce que ces textes prouvent, c'est que plus tard on interpréta parfois dans ce sens le témoignage de Luc [3] et que la littérature juive en porte des traces ; mais, à moins d'accepter les yeux fermés l'exégèse des Pères ou les propos des rabbins, la critique ne saurait conclure de là que ce point de vue ait été celui du document qu'utilise l'évangéliste. Il ne reste donc, me paraît-il, qu'à constater le désaccord des deux généalogies, en maintenant qu'elles donnent toutes deux la série des ancêtres de Joseph [4]. L'état d'abaissement dans lequel était tombée la famille davidique explique sans peine ce désarroi, en même temps qu'il fait comprendre la perplexité des premiers chrétiens qui, cherchant à remonter de Jésus jusqu'à David, ne purent trouver dans les registres privés ou publics d'indications concordantes.

Mais si les deux textes ne tiennent compte que de la famille de Joseph, que deviennent les traditions évangéliques sur le miracle des origines du Sauveur ? Ceci nous amène à la question vivement controversée et bien plus obscure encore de la

[1] La forme complète serait *υἱὸς Ἰωσήφ, υἱοῦ Ἡλεὶ, υἱοῦ Μαθθὰθ*, etc., *τοῦ* remplaçant *υἱοῦ*. Quant à l'emploi de *υἱὸς* avec un nom propre qui suit sans article, voir par exemple *υἱὸς Δαβίδ*, Matth. I, 20 ; *τῶν υἱῶν Ζεβεδαίου*, Matth. XX, 20 ; Marc X, 35 ; Luc V, 10 ; *υἱὸς Ἀβραάμ*, Luc XIX, 9 ; *υἱοὶ Θεοῦ*, Matth. V, 9, etc.

[2] Weiss, I, p. 211-212 ; Godet, I, p. 192 ; Steitz, dans la 1re édit. de l'*Encyclopédie* de Herzog, IX, p. 79, note.

[3] Au reste, ce ne peut avoir été qu'une exception ; car on sait que, d'après l'ancienne tradition de l'Eglise catholique, le père de Marie ne s'appelait pas Héli, mais Joachim. (Voir déjà dans les évangiles apocryphes *Protoev. Jacobi*, c. 1 et suiv. ; *Ev. de nativitate Mariæ*.)

[4] C'est ce que reconnaît même le Père Didon. (*Jésus-Christ*, II, p. 414-415.)

conception surnaturelle [1]. Il est vrai qu'au point de vue dogmatique on en a, me paraît-il, singulièrement exagéré la portée ; car, je tiens à l'affirmer dès l'abord, je ne saurais admettre que le dogme de la sainteté de Jésus, ou même de sa divinité, dépende de la solution de ce problème de critique et d'exégèse. Non seulement la divinité ne s'infuse pas par un acte de génération physique, mais les récits de l'enfance n'offrent à la théologie traditionnelle qu'un appui vacillant, qui fléchit et qui se dérobe dès qu'on le touche, puisqu'ils ne parlent pas de l'incarnation du Verbe, mais bien d'une action de cet Esprit qui, d'après la théorie orthodoxe, est la troisième et non la seconde personne de la Trinité [2]. Et quant à la sainteté du Sauveur, on a souvent fait remarquer avec raison que, même dans l'hypothèse de la conception surnaturelle, il faut admettre un miracle affranchissant Jésus du péché de sa mère ; ce miracle donc, dès qu'on fait intervenir la toute-puissance divine, peut aussi bien s'être produit sans que Jésus ait été conçu du Saint-Esprit. D'ailleurs, si la naissance miraculeuse, telle que la racontent Luc et Matthieu, a la valeur doctrinale que lui attribue le dogme traditionnel, on s'étonne qu'il n'en soit fait mention nulle part ailleurs dans l'Ecriture. Paul et Jean n'en disent mot ; même les évangiles, en dehors des récits de l'enfance, l'ignorent [3]. Comment expliquer cette

[1] L'historicité de la narration de Luc et de Matthieu a été mise en doute par des théologiens de tendances très diverses, dont quelques-uns, certes, ne peuvent être accusés de scepticisme ou d'hostilité systématique : qu'il me suffise de rappeler, entre autres, les noms suivants : Schleiermacher, *Der christliche Glaube* (2e édit.), II, p. 70-76 ; de Wette, *Biblische Dogmatik*, § 281 ; Strauss, *Das Leben Jesu* (3e édit.), I, p. 205 et suiv. ; Meyer, *Handbuch über das Ev. des Matthäus*, exégèse de I, 18 ; Keim, *Gesch. Jesu von Nazara*, I, p. 342 et suiv. ; Beyschlag, *Das Leben Jesu*, I, p. 161-170. Récemment encore, M. P. Lobstein a présenté ces arguments négatifs tout à nouveau dans un exposé admirable de clarté, d'abondance d'informations et de sûreté de logique : *le Dogme de la naissance miraculeuse du Christ*, inséré d'abord dans la *Revue de théol. et de phil.* de Lausanne (mai 1890, p. 205-249) et publié ensuite à part.

[2] On arriverait donc à l'idée, monstrueuse si l'on s'en tient aux symboles de l'Eglise, que c'est l'Esprit qui devint, en quelque mesure, le principe générateur du Fils.

[3] Le fait est bien connu : pour le détail des textes, voir par exemple Lobstein, *Revue de theol.*, p. 215-219.

attitude, si nous sommes, comme on l'affirme, en présence d'une des vérités essentielles de la foi ?

Ce n'est pas que ce silence soit un argument décisif contre l'historicité de l'événement lui-même : à cet égard, plusieurs des critiques qui rejettent la tradition synoptique ont eu, me paraît-il, le tort de trop abonder dans leur sens. Qu'on se représente l'embarras dans lequel la connaissance de ce fait, — s'il est réel, — devait plonger Marie. Comment en parler autour d'elle, même à ses propres enfants, aussi longtemps du moins qu'elle les voyait mal disposés pour leur frère? (Comp. Jean VII, 5.) Peut-être ne se hasarda-t-elle que très tard à dévoiler ce mystère étrange, dont le souvenir ne se conserva dès lors que dans un cercle restreint d'amis intimes, d'où serait timidement sortie la tradition que nos évangélistes nous ont conservée dans leurs écrits. Les premiers témoins de Jésus-Christ, saint Paul surtout, ignorant ce fait, n'en auraient tenu nul compte dans l'élaboration de leurs systèmes ; et quant à saint Jean, il le passe sous silence comme maint autre point sur lequel il n'a rien à reprendre au récit de ses devanciers. Si le prologue johannique affirme que « la Parole a été faite chair, » la question du comment ou du mode d'entrée du Fils de Dieu dans le monde ne préoccupe guère l'apôtre, sans qu'on puisse conclure de là qu'il nie ou qu'il écarte tout ce dont il dédaigne de faire mention. En réalité, la thèse de l'incarnation du Verbe et celle de la naissance miraculeuse du Sauveur, loin d'être incompatibles, se complètent au contraire, en faisant ressortir ce qu'il y a d'unique dans la position que Jésus occupe au sein de l'humanité. En Christ, Dieu a rompu le déterminisme du péché ; il a affranchi les hommes de ce joug d'ignominie, brisant la lourde chaîne dont les replis enlaçaient dès le berceau les fils d'Adam ; il a imprimé à la marche de l'histoire une direction nouvelle. Voilà ce que le fait de la conception surnaturelle exprime dans un langage plastique et vivant, bien plus encore, me semble-t-il, s'il est réel que s'il se transforme en mythe dont

on se borne à dégager la substance. Ce besoin de la conscience chrétienne est reconnu d'ailleurs même par des savants qui renoncent à maintenir l'historicité du récit évangélique. M. Kaftan, par exemple, tout en applaudissant au travail de M. Lobstein et aux résultats de sa critique acérée, voudrait sauver l'idée d'un commencement extraordinaire de la vie humaine du Sauveur. Car, dit-il, si l'absence de péché qui caractérise Jésus ne peut dépendre d'un avantage physique, il n'en est pas moins vrai que les qualités morales d'un homme ont aussi leur fondement dans sa nature, et que l'absolue supériorité du Christ semble supposer quelque chose d'unique dans les origines de son existence ici-bas [1].

Ou bien, changeant de tactique, alléguera-t-on, comme le fait M. Lobstein, par exemple, que l'explication traditionnelle entame l'humanité du Seigneur et que, « si Jésus-Christ est vraiment homme, il doit être né de la même manière que tout autre homme [2] ? » Mais, à ce compte-là, l'homme serait mieux homme d'après les évolutionnistes, avec leur série indéfinie de couples partant des êtres inférieurs, qu'il ne l'est selon la conception chrétienne, qui, de quelque manière qu'on la formule, admet une intervention créatrice à l'origine de l'humanité : pourquoi contester dès lors que Jésus-Christ soit homme authentique même dans l'hypothèse de la naissance miraculeuse ? Quoi donc ! faut-il chercher la marque distinctive de l'homme dans l'animalité ou dans l'image divine ? L'humanité d'Adam est-elle moins réelle et moins complète, parce que, tout en se rattachant au passé par ses organes physiques, le premier homme réalise sur la terre un type nouveau ? Au reste, si l'on se place sur le terrain de la doctrine biblique, — qui est apparemment celui des rédacteurs de la narration évangélique, — la question n'est pas douteuse : Adam n'est certes pas venu dans le monde comme l'un de nous. Quelque interprétation qu'on donne du récit de

[1] *Theol. Literaturzeitung* (de Harnack et Schürer), 1891, N° 14, p. 361.
[2] P. 246.

la Genèse, d'après cet antique document, la vie humaine est autre chose que le prolongement naturel de l'existence animale, et l'on chercherait en vain des traces de cette idée moderne chez les apôtres, qui, selon toute vraisemblance, ont admis le caractère historique du texte hébreu. Les premiers prédicateurs de l'Evangile se sont-ils représenté pour cela Adam comme incomplet et comme ne pouvant léguer à sa postérité qu'une humanité bâtarde et mutilée ? Poser la question, c'est la résoudre : nul n'aurait l'idée d'attribuer à saint Paul, par exemple, une telle conception. Je ne pense donc pas que, si l'apôtre avait connu la naissance miraculeuse du Sauveur, il eût vu dans ce fait une atteinte portée à l'intégrité de nature du Christ homme. Le parallélisme qu'il établit avec insistance entre Adam et Christ (Rom. V, 12 et suiv. ; 1 Cor. XV, 45-49) semble plutôt montrer qu'à l'origine de tous deux il admettait un commencement nouveau. N'est-ce pas du Christ tout entier, et non d'un être divin seulement, qu'il dit qu'«étant en forme de Dieu, il s'est dépouillé lui-même ? » (Philip. II, 6, 7.) Paul tiendrait-il ce langage en parlant des autres hommes ? Sans nier que Jésus ne soit « de la postérité de David » (Rom. I, 3), et « né de femme » (Gal. IV, 4), l'apôtre ne marque-t-il pas, dès la naissance de cet être mystérieux, une différence de nature qui le distingue des membres ordinaires de l'humanité ? Et la conscience chrétienne ne confirme-t-elle pas cet enseignement sans réserve, lorsqu'elle réclame un Sauveur homme, qui ait lutté comme nous et qui pourtant nous dépasse et nous domine, vivant intermédiaire entre le Dieu des cieux et le monde pécheur ? La conception miraculeuse, — à supposer la réalité du fait, — n'a donc rien de contraire à la pensée évangélique : c'est un événement que les apôtres ont ignoré, je pense, mais qui, s'ils l'avaient connu, serait rentré sans effort dans l'organisme de leurs systèmes et de l'explication qu'ils nous donnent de la personne du Christ homme-Dieu.

Toutefois, si les récits de l'enfance sont compatibles, pour

l'essentiel, avec le reste du Nouveau Testament, n'ont-ils pas du moins le tort de n'avoir guère su se mettre d'accord avec eux-mêmes ? Cette question nous amène à resserrer le cercle de notre discussion. Et tout d'abord nous nous heurtons au problème, déjà résolu dans le sens indiqué, des généalogies : le dilemme que fait surgir la comparaison de ces textes semble ne pouvoir être éludé. Ou bien Jésus est Fils de David par Joseph, ce qui fait tomber l'hypothèse de la naissance miraculeuse ; ou bien celle-ci subsiste, ce qui oblige, semble-t-il du moins d'après l'exégèse que nous avons adoptée, à renoncer à la descendance davidique du Sauveur. On sait que les récits de l'enfance juxtaposent, sans les ramener à l'unité, ces thèses parallèles ; tout au plus pourrait-on trouver dans le texte de Luc quelques essais timides de solution [1]. Il ne résulte pourtant pas de là que ces deux traditions, — même s'il faut admettre, ce qui paraît vraisemblable, qu'elles se sont formées dans des cercles différents, — soient en contradiction ou qu'elles s'excluent l'une l'autre. Au fond, l'explication d'après laquelle c'est par Marie que Jésus est descendant de David me semble être une défaite ; elle était sans valeur chez les Israélites, pour lesquels « la famille de la mère ne compte pas [2] ; » si Christ n'avait été de race royale que

[1] Les auteurs du premier et du troisième évangile intercalent dans leurs écrits les pièces généalogiques dont ils ont eu connaissance, en réservant toutefois la conception surnaturelle de Jésus (Matth. I, 16 ; Luc III, 23) : ce sont deux traditions, selon toute apparence, d'origines différentes, qu'ils reproduisent et mettent en quelque sorte bout à bout. Matthieu ne dit mot de la famille de Marie. (I, 18-21.) Quant à Luc, il semble insinuer que cette dernière était, elle aussi, de race royale (I, 32, comp. dans les évangiles apocryphes : *Ev. de nativitate Mariæ*, c. 1), quoiqu'il mette sans contredit l'accent sur la descendance davidique de Joseph. (I, 27 ; II, 4.) Peut-être les paroles de I, 32, 69 s'expliquent-elles, dans la pensée du narrateur, par la notice précédemment donnée. (I, 27.) Marie étant déjà fiancée « à un homme de la maison de David, » l'ange lui fait comprendre qu'au point de vue légal comme aux yeux du monde, c'est à cette famille illustre qu'appartiendra l'enfant qui naîtra de son sein. Comp. la discussion de ce point dans Beyschlag, I, p. 148, 149, note.

[2] Familia materna non vocanda est familia... genus patris vocatur genus, genus matris non vocatur genus. » Textes rabbiniques cités par Keim, I, p. 339. C'est précisément pour cela que, si Luc avait voulu rattacher Jésus à David par Marie, le carac-

par les femmes, il n'aurait pas eu vraiment, aux yeux du peuple, le droit de se nommer le fils de David. Rien de plus clair que ce fait au jugement des critiques qui nient la naissance miraculeuse ; quant aux autres, il faut bien qu'ils prennent leur parti de se restreindre ; on ne peut tout embrasser à la fois. S'il est entré dans la pensée de Dieu, comme le racontent les récits sacrés, que son Fils naquît d'une vierge, pour que cet enfant divin fût en même temps de la maison davidique, la dispensation la plus opportune était qu'il entrât par adoption dans la lignée royale. Telle est la position très nettement indiquée par le premier évangile, qui, tout en affirmant la naissance surnaturelle, n'en appelle pas moins Jésus fils de David par Joseph (I, 1, 16, 18-21) ; il n'y a pas lieu non plus, me paraît-il, d'interpréter autrement le texte de Luc (I, 27, 32 ; II, 4, 5), ni de s'écarter en quoi que ce soit de cette solution, la seule correcte au point de vue théocratique. Les évangélistes donc, lorsqu'ils laissent subsister l'une à côté de l'autre ces deux traditions si souvent opposées par la critique, n'ont nullement agi, comme on les en accuse, en serviles compilateurs : ils établissent, au contraire, dans les termes les plus plausibles, la situation faite à Jésus, le fils de David, par le miracle de la conception, tels qu'ils l'admettent.

Quant aux autres détails de leur récit qu'on déclare poétiques ou légendaires, même des exégètes conservateurs sacrifient les apparitions d'anges (Luc I, 26-38), que M. Weiss, par exemple, n'hésite pas à mettre sur le compte d'un artifice de composition [1]. Je ne saurais en aucune façon me rattacher

tère absolument exceptionnel de cette position *généalogique* aurait dû être indiqué par la mention expresse de la mère du Sauveur. On sait que plusieurs anciens auteurs écartent la difficulté en affirmant la très proche parenté de Joseph et de Marie, d'où il résulterait que la généalogie de l'un serait applicable à l'autre (voir encore le Père Didon, *Jésus-Christ*, II, p. 416-418) ; mais c'est, à mon avis, un problème historique qu'il est impossible de vérifier faute de renseignements. Sur la tradition d'après laquelle Marie, au contraire, aurait été de la tribu de Lévi, comp. la notice de E. Nestle, dans les *Jahrbücher f. prot. Theol.* de 1892, 4e cah., p. 642.

[1] I, p. 213, 214.

à cette manière d'entendre le texte. Il me paraît hors de doute que les auteurs ont cru aux interventions merveilleuses dont ils racontent les péripéties avec tant de grâce et de naïveté, et que c'est bien ainsi, dans l'hypothèse de l'historicité des faits, que Marie les a retenus et racontés à son entourage. Que s'était-il passé réellement ? c'est ce qu'il n'est pas facile de dire. Si l'on se souvient de l'ignorance où nous sommes des réalités du monde spirituel, à moins d'écarter de parti pris la possibilité du miracle, on ne peut nier le pouvoir de Dieu d'user de tel intermédiaire qu'il lui plaît pour entrer en rapport avec les hommes, comme le racontent si souvent les livres historiques de l'Ancien Testament. Il ne faut pas oublier non plus que, si les relations de Dieu avec l'humanité se sont régularisées à partir de l'œuvre de Jésus-Christ, elles devaient être entourées de plus de merveilleux dans une période où le Saint-Esprit n'agissait pas encore (Jean VII, 39), que c'est là ce qui explique en quelque mesure l'auréole de mystère dont s'enveloppent les révélations divines au temps de l'alliance légale, et que cette religion était précisément celle de Marie et des Israélites fidèles dont la foi naïve entoura le berceau du Sauveur. Si donc le Seigneur a voulu que Jésus naquît dans les conditions qu'indiquent les évangiles, il faut bien que, d'une manière quelconque, il ait manifesté sa volonté à la vierge qu'il avait choisie, et l'on comprend que Marie, nourrie des traditions de son peuple, se soit représenté cette communication sous forme d'une parole d'ange, comme le fit plus tard la foule dans une des scènes mémorables du ministère de Jésus-Christ. (Jean XII, 28, 29.)

Il est vrai que nous ne nous mouvons jusqu'ici que dans la région des possibilités ; cependant c'est quelque chose déjà, me paraît-il, que d'avoir écarté de ce domaine les obstacles principaux accumulés par la critique. D'ailleurs le grand écueil des hypothèses négatives restera toujours, à mon avis, la difficulté d'expliquer l'origine de ces narrations qu'on repousse, mais sans en montrer d'une manière suffi-

sante la formation. Allèguera-t-on, comme le font quelques-uns, l'analogie des traditions païennes [1] ? A cela d'autres historiens opposent avec raison le caractère judéo-chrétien manifeste des récits [2]. Se rejettera-t-on sur le judaïsme ? Encore faut-il choisir le terrain sur lequel on entend opérer. Si l'on ne voit dans l'évangile de l'enfance qu'un recueil de gracieuses légendes, il y a à objecter que la littérature apocryphe nous offre des spécimens de ce genre, dont le contraste avec le contenu du texte biblique fournit un argument d'une force singulière à l'appui du sérieux des informations fournies par les écrits canoniques [3]. Aussi la seule théorie négative qui se laisse soutenir est-elle, me semble-t-il, celle du mythe, enveloppe plastique de thèses dogmatiques ou morales, qui se trouve à l'origine de toutes les religions. Bien distinct des fictions issues du caprice d'une imagination rieuse et folâtre, le mythe révèle un travail intense de la pensée des peuples ; c'est la solution, donnée sous forme narrative, des problèmes éternels qui se posent à l'esprit humain. Interprétés dans ce sens, les récits de l'enfance, si même on les dépouille de leur substance historique, revivent et brillent d'une clarté nouvelle. La critique y discerne une vérité profonde ; c'est un essai d'explication du fait chrétien, parallèle, quoique inférieur aux théories christologiques développées dans la suite par les apôtres. Des deux côtés on s'efforce de comprendre la filialité divine du Sauveur, d'exprimer le caractère surnaturel de cette figure unique dans l'histoire. D'après la formule adoptée par l'un des représentants de cette idée,

[1] Naissance de Pythagore, de Platon, d'Apollonius de Tyane. Comp. Usener, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen. Das Weihnachtsfest* (Bonn, 1889), p. 70 et suiv. ; Hillmann, *Die Kindheitsgeschichte Jesu nach Lukas*, dans les *Jahrbücher f. prot. Theol.* de 1891, 2e cah., p. 192-261, surtout p. 231 et suiv.

[2] Harnack, *Theol. Literaturzeitung* de 1889, N° 8, p. 199-212. Lobstein, p. 229.

[3] D'après le récit apocryphe, par exemple, Marie questionne l'ange sur la manière dont s'opérera cette mystérieuse génération. *Protoev. de Jacques*, c. 11 ; *Ev. de la nativité de Marie*, c. 9. Comp. l'exposé critique qu'en a donné Rud. Hofmann dans son intéressant ouvrage *Das Leben Jesu nach den Apocryphen* (Leipzig, 1851), p. 67-80.

c'est l'interprétation *physique* de la divinité de Jésus se faisant jour à côté de la conception *métaphysique* qui est propre aux écrits plus avancés de la littérature chrétienne [1].

D'autre part, pour qu'un mythe se produise, il faut, outre le besoin religieux qui demande à se manifester, un point de contact déterminé, un texte, une tradition qui fournisse l'enveloppe de l'idée. Où trouver à l'origine des récits de l'enfance les éléments de la forme qu'a prise la narration ? Nous avons indiqué la raison pour laquelle c'est non dans la légende du paganisme, mais dans le recueil sacré des Hébreux qu'il faut chercher la solution désirée ; ici le texte qui s'impose est celui de la célèbre prophétie d'Esaïe VII, 14, tel que le traduisent les Septante (ἡ παρθένος) [2] ; quoique, à vrai dire, on ne puisse établir que l'interprétation messianique fût admise des Juifs de l'époque apostolique [3], et quoique ce seul passage [4], d'une exégèse douteuse, ne fournisse à la théorie mythique qu'une base d'opération singulièrement étroite, en l'absence de toute autre donnée du même genre tirée de l'Ancien Testament. Le fait est que les Israélites, qui ont toujours eu la paternité en grand honneur, n'ont jamais songé, que je sache, à la supprimer en faveur des héros de leur histoire [5] ; une distinction de ce genre était même si loin de leur esprit, que certains textes rabbiniques mentionnent expressément le père et la mère du Messie et que, d'après le témoignage d'un auteur fort compétent en ces matières, l'idée d'une conception mira-

[1] P. Lobstein, p. 220-228. Herm. Schultz, *Die Lehre von der Gottheit Christi* (Gotha, 1881), p. 391-394.

[2] Harnack, art. cité, p. 204 et suiv. ; Lobstein, p. 228.

[3] Weiss, I, p. 219.

[4] Quant à l'analogie signalée récemment encore par M. E. Nestle entre Gen. I, 2 et Luc I, 35 (*Jahrbücher f. prot. Theol.* de 1892, 4e cah., p. 641), elle ne prouve autre chose qu'une réminiscence ou qu'un rapport littéraire : comp., par exemple, une relation du même genre entre Gen. I, 1 et Jean I, 1.

[5] Hillmann, art. cité, p. 231 et suiv. Comp. Lobstein, p. 230. La tradition talmudique sur la naissance miraculeuse de Moïse est, je crois, très postérieure. Peut-être même s'est-elle formée sous l'influence de nos évangiles canoniques ; on ne voulait pas que Moïse eût été inférieur en rien à Jésus-Christ.

culeuse est étrangère à la théologie juive [1] : tant il est vrai que l'analogie des légendes helléniques, — si elle était possible, — fournirait à l'hypothèse qu'on nous propose un point d'appui bien autrement sûr [2].

Au reste ce n'est pas là, il s'en faut de beaucoup, la seule difficulté que soulève l'explication mythique. Non seulement la date de composition des évangiles oblige à admettre que c'est en quelques années au plus [3] que seraient nées ces traditions qui, s'il faut les rejeter comme inexactes, embellissent ou dissimulent la vérité à une époque où les frères de Jésus et sa mère peut-être vivaient encore ; mais lorsqu'on présente triomphalement cette solution comme répondant à toutes les conditions du problème, se rend-on bien compte des circonstances dans lesquelles le mythe se produit ? Certes, je ne conteste pas que la révélation de Dieu ne puisse revêtir cette forme ; mais encore faudrait-il avoir soin de distinguer les époques et de ne pas confondre par exemple, dans l'histoire israélite, le temps des origines avec celui du déclin. Expression narrative d'une vérité philosophique ou d'un fait religieux, le mythe surgit à un degré de culture qui ne comporte pas d'autre mode de manifestation des croyances ; aussi n'existe-t-il que chez les peuples rebelles à l'abstraction, inhabiles au maniement des idées ; il est spécial à la période d'enfance de l'humanité. Est-il donc naturel et selon la saine méthode historique de transporter un tel travail inconscient et spontané en plein milieu judaïque du siècle d'Auguste, dans un pays où l'on discutait toutes les subtilités de la métaphysique théologique, où même des hommes du peuple, — preuve en soient les apôtres, — savaient lire et trouvaient

[1] F. Weber, *Die Lehren des Talmud. (System der altsynagogalen palästinischen Theologie*, Leipzig, 1880), p. 342.

[2] Quant aux rapports qu'on a établis entre l'évangile de l'enfance et les traditions du bouddhisme, lire, en faveur de l'originalité de nos récits bibliques, les remarques très justes, me paraît-il, de M. Ch. Gore, *The Incarnation of the Son of God*, p. 251, 252.

[3] Comp. Lobstein, p. 231.

intérêt à ces débats, que dis-je? dans une civilisation vieillie et qui penchait déjà vers la ruine? Il y a là, me semble-t-il, un anachronisme qu'une critique sévère aura quelque peine à admettre. Pour ma part, quelque bonne volonté que j'y apporte, je ne puis me représenter une formation mythique et un développement dialectique tel qu'on le trouve chez un saint Paul comme étant choses simultanées. L'explication *physique* et la théorie *métaphysique* dont on nous parle ne sauraient être, à mon avis, des faits parallèles; ils appartiennent à deux degrés distincts et même fort éloignés de l'histoire religieuse de l'humanité [1].

Mais si l'origine de ces récits ne peut se justifier par la voie qu'on nous indique, ne sommes-nous pas ramenés à l'hypothèse qui semble la plus naturelle, à moins qu'on ne conteste d'avance la possibilité du miracle et la réalité de l'intervention divine dans la naissance du Sauveur? Je sais que l'historicité de cette tradition ne saurait être établie par une preuve directe; mais encore moins la solution contraire s'impose-t-elle avec la force d'un résultat acquis : dans l'état de la question, ce serait être bien sûr de soi que de prononcer que Jésus n'est pas né comme le racontent les auteurs bibliques. Au reste, je le répète, il y a là un point de fait qu'il est permis de résoudre en sens divers sans entamer l'essence du christianisme. Accuser ceux qui rejettent ces narrations de nier l'origine divine du Sauveur, c'est montrer peu de connaissance du sujet, pour ne pas dire beaucoup de parti pris et d'injustice, puisque Schleiermacher déjà a soin de faire remarquer que l'intervention créatrice de Dieu pouvant s'être produite par le canal de Joseph et de Marie aussi bien que par celui de Marie seulement; même dans cette première supposition, la science est en droit de parler de con-

[1] Aussi ne saurais-je souscrire à l'affirmation récente de M. F.-A.-B. Nitzsch, d'après lequel le caractère mythique ou légendaire de l'évangile canonique de l'enfance serait un de ces points démontrés par la science, sur lesquels il n'y a pas à revenir. (*Lehrbuch der evangelischen Dogmatik*, Freiburg in B., 1892, p. 517.)

ception surnaturelle [1]. D'un autre côté on ne saurait prétendre que la solution donnée soit absolument indifférente à la pensée chrétienne : or, je crois ne dépasser en rien ce qu'on est en droit de conclure de cette discussion, en affirmant que, tout compte fait, l'historicité du récit, — dans le sens indiqué, — est pour le moins aussi probable que l'hypothèse contraire, et que, dans son appréciation de la valeur à donner à ces traditions si naïves et si touchantes, la critique se montrera d'autant plus sérieuse et digne d'elle-même qu'elle usera de réserve en laissant la porte largement ouverte à la foi.

Ce point élucidé, je ne m'arrèterai guère aux circonstances qui accompagnèrent la naissance du Sauveur, sinon pour rappeler qu'elles se présentent, dans les deux documents qui les signalent, avec de notables divergences. Luc, en effet, transporte le lecteur à Nazareth, domicile ordinaire de Joseph et de Marie (I, 26 et suiv.) ; après quoi vient le récit du voyage en Judée et de la naissance de Jésus à Bethléem. (II, 1-20.) L'enfant est circoncis le huitième jour (21) ; le quarantième, il est présenté dans le temple (v. 22 et suiv. ; comp. Lév. XII, 1-8) : double cérémonie qui marque l'entrée du Messie dans l'alliance théocratique. C'est comme Juif que Jésus devait vivre parmi les hommes, ce que l'évangéliste, fidèle aux enseignements de Paul, son maître, se garde bien d'oublier. (Comp. Gal. IV, 4.) Pendant ces six semaines environ, les parents de Jésus semblent être restés en Judée ; puis, ces différents rites accomplis, ils retournent à Nazareth, leur patrie, d'où ils étaient partis pour le dénombrement. (II, 39.)

Mais si cette conception historique est admise, que faire du premier récit synoptique, qui, ne disant mot de la présentation de l'enfant Jésus au temple, raconte d'autre part la

[1] « Der allgemeine Begriff übernatürlicher Erzeugung bleibt also wesentlich und nothwendig, wenn der eigenthümliche Vorzug des Erlösers unverringert bleiben soll ; die nähere Bestimmung desselben aber als Erzeugung ohne männliches Zuthun hängt mit den wesentlichen Elementen der eigenthümlichen Würde des Erlösers gar nicht zusammen, ist also auch an und für sich gar kein Bestandtheil der christlichen Lehre. » *Der christl. Glaube*, II, p. 74.

visite des Mages, le voyage en Egypte et le massacre des Innocents? (Matth. II.) Quelques efforts qu'ait tentés l'harmonistique, elle ne saurait, me paraît-il, enlever toute divergence entre ces narrations. Sans doute Matthieu, comme Luc, place la naissance de Jésus à Bethléem. Mais le premier de ces auteurs paraît supposer que la cité de David était le domicile précédent de Joseph et de Marie. Aucun indice d'un séjour antérieur en Galilée ; tout au contraire, quand, après la mort d'Hérode, les parents de Jésus se disposent à quitter l'Egypte, Bethléem semble être si naturellement le terme de leur voyage, que seule la crainte d'Archélaüs et l'ordre spécial de Dieu les détermine à se retirer ailleurs. Le nom de Nazareth apparaît même alors pour la première fois dans le texte, et telle est la gravité de ce déplacement, que l'évangéliste sent le besoin de le mettre en rapport avec une parole prophétique, qui en donne après coup la justification. (II, 19-23.)

Luc, de son côté, partant d'une vue tout opposée du sujet, prend soin de motiver le départ des parents de Jésus pour la Judée et de raconter que, après l'accomplissement des cérémonies légales, ils rentrèrent dans leur domicile ordinaire de Nazareth. (II, 1 et suiv., 39.) Il n'est donc pas possible, me paraît-il, d'intercaler ces deux récits l'un dans l'autre. Rien n'autorise à penser que Matthieu ait connu les faits rapportés par le troisième évangile, ou l'inverse : prises en elles-mêmes, les deux narrations s'excluent absolument.

Mais résulte-t-il de là que les événements ainsi racontés soient incompatibles? Il n'est pas difficile, au contraire, d'en reconstituer la série et de les mettre d'accord. Tandis que Matthieu nous a conservé l'épisode de l'arrivée des Mages avec les scènes qui s'y rattachent, Luc parle du séjour en Judée et des rites accomplis à Jérusalem. Or, la visite des Mages et la fuite en Egypte, — si elles sont historiques, — se placent naturellement après la cérémonie du temple. La loi de Moïse imposant à la mère de tout enfant mâle une purifi-

cation de quarante jours (Lév. XII, 2-4), il suffit de supposer que Joseph et Marie passèrent ce temps à Bethléem, qu'au terme du délai prescrit ils présentèrent leur enfant dans le sanctuaire théocratique, mais que, au lieu de rentrer ensuite à Nazareth, ainsi que Luc le raconte (II, 39), ils résolurent de se fixer, pour un certain temps du moins, dans la cité de David. Les graves événements qui s'étaient déroulés en leur présence, leur respect pour les hautes destinées de ce divin enfant, leur désir de vivre retirés, loin de l'entourage de leur ville natale, tout pouvait les amener à cette décision, dont l'auteur du troisième évangile ne parle pas, parce qu'il n'en a pas eu connaissance. Ici s'ajouteraient les événements rapportés par le premier récit synoptique, la visite des Mages, la fuite en Egypte, et le retour de Joseph et de Marie en Galilée sur l'ordre exprès du Seigneur.

On le voit, ce léger changement dans la narration de Luc rend l'ordre des faits absolument correct et donne la série historique suivante : d'un côté, la naissance à Bethléem avec les circonstances qui l'accompagnent ; et d'autre part, la visite des Mages, couronnée des incidents qu'elle détermina. Ces deux cycles seraient devenus si bien indépendants dans la tradition chrétienne, qu'ils auraient passé isolément l'un dans le récit de Luc et l'autre dans celui de Matthieu, au point que, ces auteurs ne s'étant pas connus, chacun s'en tient à ce qu'il sait et organise ses matériaux en conséquence. C'est ce qui ne surprendra certes pas le lecteur familier avec les recherches critiques, à moins que, par esprit de système, on ne dénigre de parti pris l'histoire évangélique en étant décidé d'avance à la trouver en défaut.

Il n'entre pas dans le plan de cette étude d'apprécier jusque dans le détail la crédibilité des récits dont je viens d'indiquer la marche[1]. Je tiens cependant à rappeler un fait qui, sans

[1] Comp., à deux points de vue quelque peu différents, la discussion large et serrée que donnent de cette question les *Vies de Jésus* de Weiss (I, p. 201-264) et de Beyschlag. (I, p. 144-170.)

fournir de preuve directe et péremptoire, mérite, me paraît-il, d'être pesé. Il suffit de comparer l'évangile de l'enfance du texte canonique avec celui des apocryphes pour mesurer la distance qui sépare la réalité de la légende [1]. D'un côté, ce ne sont qu'exagérations, puérilité, boursouflure [2] ; de l'autre, sobriété, simplicité, tact exquis dans la peinture des scènes les plus délicates, grâce touchante s'alliant à la grandeur et à la pureté. Ce qui ressort en particulier de la lecture de ces pages sublimes, c'est l'intensité du contraste qui éclate partout ailleurs dans la vie et dans la personne du Sauveur des hommes [3]. Jésus naquit dans l'indigence et dans l'humilité. Nul ne s'empressa pour lui faire accueil à son entrée dans le monde. Ignoré de la foule dans la cité de ses pères, il fut

[1] Non qu'il faille exclure de la narration biblique toute adjonction fictive ou poétique : tel me semble être le cas de la notice sur l'étoile qui, d'après le texte du premier évangile, « marchait » devant les Mages et « s'arrêta » sur la maison où était le petit enfant (« ἰδοὺ ὁ ἀστὴρ, ὃν εἶδον ἐν τῇ ἀνατολῇ, προῆγεν αὐτοὺς, ἕως ἐλθὼν ἐστάθη ἐπάνω οὗ ἦν τὸ παιδίον. » Matth. II, 9). Il ne suffit pas de dire, comme on le fait souvent, que ces personnages venus d'Orient *crurent* voir cet astre se déplacer devant eux ; car l'auteur parle du mouvement même de l'étoile, et non de l'idée que pouvaient s'en faire ces voyageurs. L'intention du récit — s'il est historique — étant sans contredit de raconter un miracle, il ne reste qu'à supposer que Dieu fit précéder les Mages d'un météore pour les diriger sur leur chemin. Seulement on se demande pourquoi l'étoile ne les conduisit pas du premier coup dans la cité davidique, ce qui eût évité l'explosion des fureurs d'Hérode et le massacre des Innocents. Le fait que ces Orientaux s'en vont d'abord à Jérusalem pour prendre des informations semble indiquer que, si même il y eut un phénomène astronomique à l'origine de leur voyage, ce qui est admissible (hypothèse de Kepler sur la conjonction de Jupiter et de Saturne ; comp. Farrar, *The life of Christ*, popular edit., p. 14), les renseignements dont ils disposaient n'en étaient pas moins très vagues. Aussi se rendent-ils tout droit dans la capitale de la Judée, — le pays duquel devait sortir, selon la croyance répandue jusque dans le monde païen, le libérateur des hommes, — et c'est d'après l'avis des conseillers d'Hérode qu'ils se dirigent ensuite sur Bethléem. Ainsi compris, le récit de l'étoile qui s'arrête sur la maison serait une amplification légendaire ; au reste, ce n'est là qu'un détail de peu de portée dans l'ensemble de la narration. Quant à la vraisemblance de cette visite des Mages, lire, par exemple, les réflexions très judicieuses de C. Geikie, *The life and words of Christ*, I, p. 129 et suiv.

[2] Comp. Hofmann, ouvr. cité, p. 1-187.

[3] Ici encore on n'a pas manqué d'exploiter ce rapprochement pour conclure au mythe ou à a légende ; mais pourquoi ce double caractère ne se serait-il pas produit en réalité ?

persécuté dès son berceau par les puissants. Mais, même au sein de cet abaissement profond, Dieu fait resplendir sa gloire. Du haut des cieux, les anges saluent la naissance de cet enfant que sa mère avait couché dans une crèche ; les bergers l'entourent de leurs hommages ; Anne et Siméon, de leurs cantiques d'actions de grâce, tandis que les Mages d'Orient lui présentent l'offrande de leurs trésors et de leur adoration : le ciel s'unissant à la terre, et les prémices de l'humanité païenne à l'élite de l'Israël fidèle pour célébrer la venue de celui qu'on peut appeler à bon droit le désiré des nations.

§ 2. — LA PRÉPARATION PERSONNELLE

Article A. — L'enfance de Jésus.

Jésus avait trente ans environ lorsqu'il commença son ministère (Luc III, 23) ; jusqu'à cette date il vécut au milieu de sa famille dans la retraite de Nazareth. On voudrait posséder des détails minutieux sur cette époque durant laquelle se forma dans l'ombre celui qui devait jeter plus tard un si vif éclat dans le monde. Malheureusement les évangiles sont muets sur toute cette période de la carrière terrestre du Sauveur. Seul Luc soulève discrètement le voile en nous donnant, outre deux notices précieuses sur le développement de Jésus (II, 40, 52), le récit d'un voyage à Jérusalem qui est un vrai joyau dans l'histoire évangélique. (II, 41-51.)

On sait que les Juifs avaient coutume d'assister, autant qu'ils le pouvaient, à l'une des grandes solennités religieuses de l'année. La fête de la Pâque, la plus importante, était celle aussi qui les attirait surtout. On y montait de la province en longues caravanes, où se mêlaient les familles amies. Le chant des cantiques[1] allégeait les fatigues de la route, tandis que la perspective des splendeurs du temple faisait battre de joie tous

[1] Ps. CXXI et suiv., par exemple.

les cœurs. Dès l'âge de douze ans, le jeune Israélite était admis à ces voyages de sainte réjouissance. Joseph et Marie ne manquèrent pas non plus d'y conduire l'enfant Jésus, pour lequel ce fut sans doute un grand événement, le premier qui marquât dans sa vie. Quelle surprise que de traverser tant de contrées inconnues, de voir de ses yeux l'éclat de la ville théocratique, de fouler les parvis de ce sanctuaire que si souvent il avait contemplé d'avance dans l'ardeur de son désir! Avec quelle émotion le jeune garçon dut assister à ces cérémonies imposantes, où tout lui parlait de la grandeur et de la majesté souveraine de celui qui règne dans les cieux et sur la terre! Son cœur s'ouvrait avec délices à la vérité divine; son âme débordait de reconnaissance et d'amour.

Les sept jours de la fête [1] écoulés, Joseph et Marie repartent : Jésus, lui, reste dans le temple à écouter les docteurs. Ce détail, pris sur le vif, dépeint admirablement les habitudes de cet âge. On sait combien l'enfant se passionne dans la poursuite d'un exercice favori, et jusqu'à quel point il oublie alors tout ce qui est étranger au plaisir de l'heure présente. Fils de l'homme en toute chose, Jésus, à Jérusalem, agit de même, mais avec cette différence, c'est qu'il ne s'attarde que pour entendre parler du Dieu qu'il est venu chercher. A l'orient du sanctuaire était une synagogue où les rabbins expliquaient les Ecritures. Leur exposition était largement mêlée de questions et de réponses; c'était un entretien familier plutôt qu'un discours suivi. Jésus demeure donc dans cette grave assemblée. Assis au milieu des docteurs, il les écoute et il les interroge, excitant l'étonnement de tous par l'intelligence et par l'à-propos de ses remarques [2]. Tout absorbé dans cette jouissance intense et sans noter les heures qui

[1] Ex. XII, 15; Lév. XXIII, 6 et suiv.

[2] D'après la narration apocryphe, au contraire, il disserte sur des questions de haute philosophie. (*Ev. infant. arab.*, c. 50-53; *Ev. Thom.*, c. 19.) D'un côté, c'est la modestie et l'humble recherche des choses divines; de l'autre, le vain étalage de sciences étrangères à la foi.

s'écoulent, il ne songe plus même à son père et à sa mère, qui s'étaient remis en route pour rentrer dans leur pays.

L'absence du jeune garçon ne fut pas remarquée pendant la première journée de marche. Une grande liberté paraît avoir régné dans ces caravanes, les adultes cheminant ensemble et les enfants se groupant de leur côté. Joseph et Marie avaient d'autant moins à s'inquiéter, que l'obéissance et la sagesse de leur fils leur inspiraient toute confiance. Le soir venu, cependant, chaque chef de maison fait le compte de sa famille. Jésus n'étant pas là sous la main, on le cherche vainement parmi les connaissances. Fort alarmés, ses parents retournent à Jérusalem avec hâte, et le troisième jour ils le trouvent dans le temple, où les avait conduits sans doute leur connaissance du caractère et des habitudes de leur enfant. Sur quoi Marie lui adresse un reproche très léger, qui sert peut-être à dissimuler son trouble (v. 48). D'autant plus remarquable est la réponse du jeune garçon : « Pourquoi me cherchiez-vous ? s'écrie-t-il comme étonné de l'angoisse qu'on avait eue à son sujet ; ne saviez-vous pas qu'il faut que je m'occupe des affaires de mon Père ? » (Vers. 49.)

« Les affaires de mon Père ! » Que s'était-il donc passé en Jésus ? Quelle lueur soudaine avait brillé dans son âme ? On peut supposer que, dès ses premières années, il s'était ouvert aux impressions religieuses, cherchant la communion de son Dieu. Le besoin qui l'y poussait devait être autrement plus profond chez lui que chez tout autre, affranchi qu'il était de l'influence énervante et corruptrice du péché. Survient le voyage à Jérusalem, qui détermine une crise dans sa vie. Des horizons nouveaux s'ouvrent devant ses yeux : Jésus définit avec plus de force et de netteté qu'il ne l'avait fait jusqu'alors la nature des aspirations qui le portaient vers la patrie céleste. Il sent Dieu dans son cœur, et ce Dieu qu'il aime et qu'il veut servir, c'est son Père, expression profonde et saisissante, quoique, dans la bouche du jeune enfant, elle

n'ait pas assurément la plénitude de sens que lui donnera plus tard le quatrième évangile. Mais la remarque que Marie fait à son fils : « Ton père et moi, nous te cherchions, » lui a révélé par contraste l'autorité de cet autre père auquel il doit avant tout obéissance. La parole mystérieuse que prononce alors Jésus est ce qu'on appellerait en langage profane la première explosion de son génie, dont le trait unique est la consécration sans réserve à la volonté divine, dans la conviction toujours grandissante de sa relation spéciale avec Dieu.

L'histoire cite les noms d'artistes qui ont fait pressentir dès leur enfance ce qu'ils deviendraient dans la suite : telle est, pour le biographe de Jésus, la portée de la scène du temple, premier indice de la vocation de celui qui résuma plus tard en ces mots le principe de sa conduite : « Ma nourriture est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé et d'accomplir son œuvre. » (Jean IV, 34.) Saint Luc, qui nous a conservé le récit de ces événements, ajoute que Marie ne comprit pas cette réponse. (II, 50 et 51.) Son fils lui échappait en partie ; déjà alors commença à se réaliser peut-être la prédiction du vieillard qui lui avait dit qu'un jour viendrait « où une épée lui transpercerait l'âme. » (II, 35.) Jésus, cependant, raconte l'évangéliste, retourna à Nazareth avec son père et sa mère, et il leur était soumis, « croissant en sagesse, en stature et en grâce devant Dieu et devant les hommes [1]. » (II, 52.)

Chez tout être vivant qui se développe, il faut considérer deux influences dont le concours est nécessaire au progrès : l'action du milieu ambiant et l'épanouissement de la force interne. La première a certes une valeur incontestable et que la science contemporaine, du reste, n'est guère portée à nier ;

[1] Sur le principe de cette croissance et sur les circonstances dans lesquelles elle se produisit, lire en particulier, Keim, I, p. 412-468 ; Weiss, I, p. 270-282 ; Beyschlag, I, p. 144-170 ; II, p. 44-96 ; Farrar, p. 23-30, 37-48 ; C Geikie, I, p. 148-155, 291-293 ; Didon, , p. 78-86.

toutefois cet élément n'est pas à beaucoup près le facteur unique. Si la terre et l'eau, par exemple, nourrissent la plante, elles ne la créent ni ne la constituent ; ce sont des conditions extérieures, rien de plus. On peut même dire que l'énergie vitale se manifeste avec d'autant plus d'intensité qu'on s'élève davantage au-dessus des organismes inconscients ; elle acquiert son maximum de pouvoir chez l'être personnel ; bien plus grande encore doit-elle avoir été chez un homme tel que le fondateur du christianisme. Aussi les critiques qui ne voient autre chose dans le caractère de Jésus que le résultat des efforts du monde antique poursuivent-ils, dans cette démonstration qu'ils cherchent à donner, une entreprise illusoire dont l'expérience a plus d'une fois montré l'insuccès. On a parlé des Esséniens[1], des Pharisiens[2], de la philosophie alexandrine ou de la sagesse des Orientaux ; mais aucune de ces influences ne peut être clairement établie. Les Pharisiens eux-mêmes n'agirent sur le Sauveur que par contraste, ainsi que l'atteste l'histoire biblique, qui fait ressortir avec clarté l'opposition de leurs principes avec ceux de l'Evangile primitif.

Jésus fréquenta-t-il du moins une école ? Selon toute apparence, l'enseignement primaire jouissait alors d'une certaine faveur en Palestine [3]. Aux synagogues étaient annexées des classes où les enfants apprenaient à lire dès l'âge de six ou sept ans. A partir de douze ans, le jeune garçon, devenu

[1] De nos jours encore l'intervention des idées esséniennes a été affirmée par M. Ferrière, *Les Apôtres. Essai d'histoire religieuse, d'après la méthode des sciences naturelles* (Paris, 1879), p. 156-225. Mais cette hypothèse est presque universellement abandonnée, comme le sont aussi toutes celles qui cherchent un point d'appui en dehors du judaïsme palestinien.

[2] Hillel (par exemple, *Vie de Jésus* de Renan, 9e édit., p. 35).

[3] Keim, I, p. 431 et suiv. ; Schürer, *Geschichte des jüd. Volkes*, II, p. 349 et suiv. ; F. Vigouroux, *le Nouveau Testament et les découvertes archéologiques modernes* (Paris, 1890), p. 135 et suiv. ; Edm. Stapfer, *la Palestine au temps de Jésus-Christ* (5e édit., 1892), p. 132 et suiv., 139 et suiv. C'est à ce dernier ouvrage en particulier que je renvoie le lecteur pour le détail des questions archéologiques que soulève l'étude des évangiles.

« fils de la loi, » recevait une instruction religieuse plus approfondie. Il ne faut pas oublier non plus l'action que devaient exercer, de semaine en semaine, les explications de l'Ecriture données le jour du sabbat. On peut supposer que Jésus eut ces divers moyens de développement à sa portée. Mais il ne suivit jamais de cours supérieurs : l'étonnement que les foules manifestent lorsqu'elles entendent le fils de Joseph, « ce charpentier [1], » interpréter la loi, montre assez que Jésus, au su de tous, était demeuré étranger à la science des hautes écoles. D'une manière ou de l'autre, il apprit cependant à lire [2] et cela lui suffisait pour l'étude des livres saints. Le vrai milieu dans lequel le Sauveur grandit fut en réalité la famille. La loi de Moïse imposait aux parents israélites le devoir d'enseigner les commandements de l'Eternel à leurs enfants [3]. La piété si profonde de Joseph et de Marie ne pouvait que vivifier de telles leçons, bien faites pour entretenir en Jésus l'élan des aspirations religieuses. Puis il faut tenir compte de la situation privilégiée de Nazareth, assez à l'écart pour être à l'abri du formalisme desséchant de la capitale, et dont la population plus rude était aussi moins étroite, parce qu'elle se trouvait en contact ordinaire avec les païens. Le site en était plein de charmes, si riant même que, après tant de siècles de ruines, il excite maintenant encore la surprise et l'admiration des voyageurs [4]. Entourée d'une ceinture de collines, Nazareth n'avait, il est vrai, qu'un horizon restreint ; mais des hauteurs qui dominent la bourgade le regard embrassait au sud les montagnes de la Samarie et au nord « la Galilée des Gentils, » tandis que la bande bleue

[1] Marc VI, 3 ; comp. Matth. VII, 28, 29 ; XIII, 54, 55 ; Jean VII, 15.

[2] Luc IV, 17 ; comp. Jean VIII, 6.

[3] Ex. XII, 26, 27 ; Deut. XI, 19.

[4] Félix Bovet, *Voyage en Terre-Sainte*, 3e édit., p. 343 et suiv. ; Victor Guérin, *la Terre sainte* (1884), p. 289 et suiv. Comp. Keim, I, p. 318 et suiv. ; Renan (13e édit.), p. 27-31 ; Didon, I, p. 35, 36, 86-88. Lire aussi la description enthousiaste que donne le peintre Paul Robert dans son récent ouvrage : *En Terre sainte* (Lausanne et Paris, 1893), p. 153-155.

qui se dessinait à l'occident faisait involontairement songer à ces « îles lointaines » auxquelles les prophètes avaient annoncé la délivrance[1]. N'est-il pas naturel qu'un tel spectacle, interprété par un cœur large et pieux, ait affermi en Jésus le sentiment de sa mission rédemptrice universelle ?

Mais s'il voyait grandir en lui la conviction d'être appelé de Dieu, c'est qu'il feuilletait mieux encore que le livre de la nature : il faut en venir au facteur essentiel de son développement, l'étude individuelle de l'Ecriture, la méditation, les luttes intérieures et la prière. Toute famille israélite jouissant de quelque aisance aimait à posséder une portion, sinon l'ensemble du volume sacré. L'histoire évangélique montre jusqu'à quel point Jésus s'en était nourri, lui qui cite avec un si merveilleux à propos les récits les plus variés du recueil de l'ancienne Alliance. Au nom de la loi, il combat les traditions dont les pharisiens l'avaient chargée (Matth. XII, 1-5) ; il en tire des applications imprévues, qui frappent d'étonnement ses auditeurs. (Luc XX, 37-39.) Or, cette lecture attentive l'amenait à se mettre en relation fort intime avec le contenu de ces divins oracles. « Je suis venu, dit-il, pour accomplir la loi et les prophètes. » (Matth. V, 17.) « Si vous croyiez Moïse, vous me croiriez, car c'est de moi qu'il a écrit. » (Jean V, 39, 46.) Plus il progressait dans l'intelligence de la vérité, et plus il se sentait le libérateur envoyé de Dieu pour réaliser le salut dans le monde ; sa vocation se confirmait au milieu des luttes inséparables de tout perfectionnement spirituel et moral. Ainsi se développait non du mal au bien, mais de l'innocence native à la sainteté voulue, cet être exceptionnel sur qui le regard de Dieu reposait avec une satisfaction sans mélange, parce que jamais ombre de péché n'avait souillé sa vie ni terni la pureté de son cœur.

Cependant, je le répète, si ces éléments divers peuvent avoir formé, ils n'ont pas créé le Sauveur des hommes, dont

[1] Esaïe XLII, 4 ; XLIX, 1, etc.

l'originalité, comme on l'a fait souvent remarquer, consiste dans l'équilibre merveilleux de qualités qui, partout ailleurs, se contrarient le plus souvent, mais qui s'unissent en Jésus, en parvenant chacune à son maximum d'intensité et de force [1].

Ce qui frappe d'abord chez cet homme vraiment unique, c'est une rare puissance de concentration alliée à la faculté d'observation la plus pénétrante. Jésus ne se laisse certes pas déborder par les influences qui l'entourent et qui le sollicitent ; loin de les subir par indifférence ou par mollesse, il s'en empare pour les diriger et pour les fléchir selon son gré. Tout ce qu'il touche s'anime à son contact ; c'est un foyer toujours rayonnant de vie. Or, cet esprit ardent qui donne ainsi sans relâche est non moins habile à recevoir. A chaque instant en éveil et largement ouvert, il saisit les nuances fugitives des choses, qu'il observe avec autant de vivacité que de profondeur et de justesse [2]. L'éclat du lis des champs, l'insouciance des oiseaux de l'air, l'amour maternel de la poule, qui rassemble ses poussins sous ses ailes, les jeux des enfants, les cortèges des amis de noces, les fêtes des princes et les fatigues de l'ouvrier, rien ne lui échappe et il tire parti de tout pour illustrer la vérité divine. L'âme de Jésus est comme un miroir où la variété des objets se reflète, mais sans qu'il perde jamais la possession de lui-même au milieu de ce flot changeant d'impressions qu'il sait si bien dominer.

A ce premier contraste s'en rattachent d'autres encore. C'est, par exemple, l'énergie virile unie à la tendresse exquise. Véhément jusqu'au paroxysme de la passion, lorsqu'il flétrit l'hypocrisie des chefs du peuple, Jésus se montre plein de douceur et de ménagements infinis pour les oppri-

[1] Comp. R. Hollard, *Essai sur le caractère de Jésus-Christ* (1866) : Keim, I, p. 441 et suiv. ; Sabatier, art. *Jésus-Christ* dans l'*Encyclopédie* de Lichtenberger, VII, p. 366-369. Lire aussi, dans l'excellent manuel populaire *The Life of Christ*, de J. Stalker (collection des *Handbooks for Bible Classes*, édités par les rév. M. Dods et Al. Whyte. Clark, Edimbourg), le § 109 intitulé *The Human Character of Jesus*.

[2] Keim, I, p. 443.

més et pour les faibles. C'est encore une intelligence merveilleusement nette et lucide, — qui se révèle dans la finesse de ses remarques, dans l'à propos de ses répliques, dans la beauté littéraire de ses discours ; — et d'autre part la vie contemplative dans ce qu'elle a de plus élevé et de plus intense. C'est l'amour du calme et de la retraite s'alliant à l'activité dévorante. C'est enfin l'humilité d'un esclave avec l'autorité souveraine d'un roi.

Pascal a dit qu'on ne montre pas sa grandeur en se tenant à l'une des extrémités, mais en remplissant tout l'entre-deux, mot juste et profond, qui s'applique à la lettre à Jésus-Christ et qui donne même la clef de plus d'un problème posé par l'histoire de sa vie. Bien que le Sauveur du monde ait eu son caractère et son individualité, sans rien de terne ni de banal, nul ne lui a jamais assigné de physionomie déterminée : or, c'est parce que les traits opposés s'harmonisent dans sa personne que les catégories ordinaires font défaut. Le Christ des évangiles n'est certes pas une abstraction, pas davantage un membre incomplet de la famille humaine. Il s'avance au contraire à la vue de tous comme le Fils de l'homme, débordant de force virile et concentrant en lui ce qu'il y de bon, de juste et de pur dans toute l'humanité [1]. Et c'est même en sa qualité de Fils de l'homme qu'il est apte à devenir l'incarnation de la Parole de Dieu, puisque l'homme, issu de Dieu (Act. XVII, 28, 29), est d'autant mieux le temple de celui qui l'a créé qu'il se possède par la victoire sur le péché pour recevoir en lui l'image divine. Tel est, dans l'unité de sa vie, cet être à la fois semblable et si supérieur à ceux qui l'entouraient et auxquels ce double caractère apparut comme une énigme dès le début de son activité publique.

[1] Quant à l'extérieur, aux avantages physiques, lire, par exemple, Sabatier, *Jésus-Christ*, p. 369, 370 ; C. Geikie, I, p. 429-433 ; Beyschlag, art. *Jesus Christus*, dans le *Handwörterbuch des bibl. Altertums*, de Riehm (1884), p. 724, 725.

ARTICLE B. — LE BAPTÊME DE JÉSUS : JEAN-BAPTISTE ET JÉSUS-CHRIST.

Tout développement humain passe par des crises soudaines, qui font éclater au grand jour les résolutions lentement mûries et jusqu'alors connues de Dieu seul. Cette heure de décision solennelle avait enfin sonné pour le Sauveur des hommes : le signal lui fut donné par sa rencontre avec Jean-Baptiste, le précurseur [1].

Quant à la portée religieuse et morale de ce dernier des prophètes et de son activité, l'œuvre de Jean nous apparaît sous un double aspect d'après les récits sacrés : il parle, et il institue un rite.

Tout d'abord Jean-Baptiste prêche l'imminence du jugement et la nécessité de la repentance. « Convertissez-vous, s'écrie-t-il, car le royaume des cieux est proche. » (Matth. III, 2.) Autrement dit, si Jean veut opérer une transformation morale chez le peuple, c'est pour le préparer à recevoir le roi divin qui doit venir. Les temps sont accomplis : on comprend que, à cette nouvelle, Israël ait été saisi d'une commotion profonde et que même les chefs — que ce ministère laissa dans la suite assez indifférents et qui se montraient perplexes quand on leur en parlait (Luc VII, 30 ; Matth. XXI, 25-27) — n'aient pu résister au premier choc de ce message impétueux comme un torrent de montagne. Ce fut un entraînement de la foule, un mouvement national d'une incomparable puissance ; de toutes les parties de la Judée on affluait pour entendre l'austère prophète de Jéhova. (Marc I, 5 ; Matth. III, 5, 6.)

Jean-Baptiste, toutefois, ne se laissait pas tromper par l'enthousiasme qu'excitait sa parole. Cette grande ardeur lui

[1] A cause de l'ascétisme, on a souvent comparé le fils de Zacharie aux Esséniens ou autres représentants de tendances analogues. Sur la différence qu'il y a, cependant, entre Jean et le Banus dont parle Josèphe (*Vit.* 2), voir, par exemple, A. Sabatier, art. *Jean-Baptiste*, dans l'*Encyclopédie* de Lichtenberger, VII, p. 167 ; Farrar, *The Life of Christ*, p. 49, 50.

était suspecte ; aussi travaillait-il de toutes ses forces à la calmer. Qu'on relise plutôt le langage qu'il tient aux Juifs arrogants qui s'imaginaient avoir, de par leur descendance, entrée de droit dans le royaume céleste. « Ne présumez pas, s'écrie-t-il, de dire en vous-mêmes : Nous avons Abraham pour père ; car je vous déclare que, de ces pierres mêmes, Dieu peut susciter des enfants à Abraham. » (Matth. III, 9 ; Luc III, 8.) Ce que le Seigneur demande, en effet, c'est un changement de pensée[1] et par conséquent de conduite qui porte des fruits durables. Ici le réformateur israélite, taillant dans le vif, trace même tout un programme d'activité nouvelle : il exige que les abus disparaissent et que chacun rende justice en toute droiture à son prochain. (Luc III, 10-14.)

Pour comprendre le sens de cette prédication, il faut se garder de la mettre en parallèle avec la doctrine de la justification que développent plus tard les apôtres. Jean-Baptiste, qu'on ne l'oublie pas, ne prétend nullement donner aux hommes le salut ; il se borne à leur en frayer la voie. Mais si cette préparation réclame la repentance comme condition nécessaire, puisqu'on ne peut s'approprier l'œuvre rédemptrice qu'en se reconnaissant coupable et pécheur, l'amendement ainsi requis ne se montre pourtant réel que lorsqu'il amène des changements qui en attestent le sérieux et la force. Tel est le but direct et tout pratique de la parole du précurseur. Pour y pousser Israël, Jean n'épargne ni censures ni menaces. Il secoue la foule par l'extrême violence de ses reproches, qui frappent comme les coups d'un glaive acéré. « Race de vipères, crie-t-il à ceux qui l'entourent, qui vous a appris à fuir la colère à venir ?... Déjà la cognée est mise à la racine des arbres ; tout arbre qui ne fait pas de bons fruits sera coupé et jeté au feu. » (Luc III, 7-9 ; Matth. III, 7-10.) En d'autres termes, si le Messie est proche, ce n'est pas seulement pour bénir son peuple, c'est aussi pour retrancher les rebelles : prenez garde et hâtez-vous de vous repentir.

[1] *Μετάνοια*, conversion, repentance.

On se représente l'impression que ces discours incisifs et véhéments durent produire : Jean, cependant, ne se contente pas de prêcher ; il résume son enseignement et lui donne corps dans un rite ; ce fut même ce que les contemporains virent de plus caractéristique dans son œuvre, preuve en soit le nom de « baptiseur » qui lui en est resté. Tout en se rattachant, en effet, à la pratique juive des lustrations ou mieux encore à certaines images familières aux prophètes[1], l'acte institué par Jean, sous la forme précise qu'il reçut, fut vraiment quelque chose de nouveau, les baptêmes de prosélytes dont parlent les rabbins étant d'origine postérieure. Au reste, le sens de cette cérémonie est manifeste. Dans la nature, l'eau est l'élément purificateur par excellence : aussi le précurseur montrait-il aux regards de tous par un signe d'une clarté transparente qu'Israël ne pouvait jouir des bienfaits du règne de Dieu qu'en étant lavé de ses souillures. Or, ce changement ne saurait être réel que s'il procède d'un sentiment sincère de pénitence, ce qui explique la confession préalable que le prophète exigeait de ses disciples (Marc I, 5 ; Matth. III, 6) et la désignation qu'emploient les évangiles quand ils parlent du « baptême de repentance pour le pardon des péchés. » (Marc I, 4 ; Luc III, 3.)

Il ne faut pas oublier toutefois que, si cet acte symbolise la pureté morale, il ne peut en aucune manière la réaliser, ainsi que le précurseur le donne à entendre par la comparaison qu'il établit entre son baptême et celui que doit instituer un jour le Messie. (Matth. III, 11 ; Marc I, 8 ; Luc III, 16.) Tel est le double caractère, à la fois humble et glorieux, de l'œuvre accomplie par le fils de Zacharie. Sa force, c'est qu'il résume l'ancienne Alliance, avec sa grande idée de la sainteté divine, et qu'au nom de la religion légale il somme Israël de reconnaître ses révoltes et son péché. Mais la faiblesse de Jean, c'est qu'il n'achève rien, imparfait en

[1] Esaïe I, 16 ; Ezéch. XXXVI, 25 ; Zach. XIII, 1, etc.

cela comme la loi qu'il représente. L'établissement de son rite aussi bien que sa prédication atteste la position subordonnée qui lui est faite ; il n'a d'importance que dans ses rapports avec celui qui doit venir.

Aussi le baptême de Jésus, point culminant du ministère du précurseur, est-il le signal de sa chute : l'étoile du matin pâlit quand le soleil monte à l'horizon. « Il faut qu'il croisse et que je diminue, » disait humblement le prophète. (Jean III, 30.) Jésus avait environ trente ans (Luc III, 23), l'âge de la maturité de la force, lorsque, sortant de sa longue retraite, il vint de Galilée vers le Jourdain. A cette époque, Jean ne l'avait jamais vu (Jean I, 31, 33), ce qui se comprend malgré la parenté de leurs familles (Luc I, 36), si l'on tient compte soit de l'éloignement des provinces qu'ils habitaient, soit aussi du genre de vie qu'avait eu jusqu'alors le fils de Zacharie. (Luc I, 80.) Comme tout néophyte qui s'approchait de celui-ci devait préalablement se confesser (Marc I, 5 ; Matth. III, 6), ce fut dans cet entretien sans doute que Jésus se donna à connaître. Que le Sauveur ait suivi la coutume et demandé l'absolution de ses propres péchés, ainsi que l'ont affirmé plusieurs critiques, c'est ce que le texte contredit expressément, car alors pourquoi Jean se serait-il écrié, comme effrayé de la proposition qu'il entendait et de la perspective qui s'ouvrait subitement à sa vue : « C'est moi qui ai besoin d'être baptisé par toi, et tu viens à moi ? » (Matth. III, 14.) Si sévère dans ses jugements sur la conduite du peuple, si hautain dans ses rapports avec les principaux des Juifs (Matth. III, 7 et suiv.), l'austère prophète courbe soudain la tête : comment expliquer ce changement d'attitude, si le fils de Zacharie n'avait eu devant lui qu'un pénitent pareil aux milliers d'autres qui l'entouraient chaque jour ? Sommé de baptiser Jésus, il recule devant ce qui lui semble être un sacrilège ; mais lorsque son interlocuteur insiste, Jean use aussitôt de déférence et se soumet comme on obéit à son Seigneur. (Matth. III, 15.)

Quelle est donc la portée de cet acte que le Sauveur réclame « pour accomplir, dit-il, toute justice ? » A cette question, Strauss répond que ce fut, de la part de Jésus, un aveu manifeste de péché [1], supposition qui se heurte, ainsi que je viens de le montrer, contre le sens le plus clair des textes. Schenkel voit dans la cérémonie subie par le Seigneur une purification des souillures lévitiques [2], c'est-à-dire qu'il assimile le rite institué par Jean aux lustrations mosaïques, ce qui dépouille le ministère de ce prophète de la haute originalité que ne lui ont jamais contestée ses contemporains. Avec une vue plus exacte, qu'il développe dans un langage fort élevé, Keim considère le baptême de Jésus comme l'engagement à son œuvre messianique [3]. L'idée est juste, mais elle ne suffit pas : il faut, si possible, mettre mieux en relief ce qu'il y eut d'intime et de mystérieux dans cette démarche étrange. Pour les Juifs qui entouraient le précurseur, la demande du baptême équivalait à une déclaration de souillure. Or, Christ n'avait pas de fautes à confesser, puisque jamais tache n'avait terni sa vie et que dès son enfance il avait grandi sans arrêt ni défaillance dans la pratique du bien. Néanmoins la tentation qui ressortait de ce privilège était de marquer la différence en s'isolant pour traverser le monde, impassible dans sa grandeur solitaire. Cette pensée d'orgueil, Jésus l'écarte donc dès l'entrée de son activité messianique. L'œuvre de sa vie n'est-elle pas de chercher et de sauver ce qui était perdu, de tendre la main d'affranchissement aux esclaves, d'arracher le pécheur à sa misère profonde, d'unir son sort à celui de toute l'humanité ? Aussi le Seigneur affirme-t-il dès le début cette solidarité qu'il choisit et qu'il accepte : s'il n'a pas de transgression personnelle à reconnaître, c'est de la souillure du monde qu'il se charge à l'heure de son baptême, et puisque le rite institué par Jean ne dévoilait le péché que pour le

[1] I, p. 374 (1re édit.).
[2] *Das Charakterbild Jesu* (4e édit.), p. 44.
[3] I, p. 544 et suiv.

détruire, Christ prend sur lui ce fardeau d'ignominie afin d'en affranchir les hommes qu'il veut sauver. Il y a corrélation étroite entre l'acte initial du ministère de Jésus et sa mort expiatoire ; le baptême est la première scène du drame sanglant d'humiliation et de souffrances qui devait se consommer en Golgotha.

Mais comme l'Eternel élève ceux qui s'abaissent, selon le principe constant posé par l'Ecriture (Matth. XXIII, 12), ce pas décisif fait sur la voie du sacrifice marque un progrès correspondant dans la possession des grâces de Dieu. La croix, chemin de la gloire, le triomphe au travers des amertumes de l'épreuve, voilà le résumé de la carrière du Sauveur des hommes. (Phil. II, 6-11.) En recevant le baptême, Christ s'est voué à la mort pour le péché du monde : Dieu donc répond à ce renoncement suprême par une manifestation non moins éclatante de sa faveur. Jésus étant en prière, le ciel se déchire et l'Esprit descend sur lui comme une colombe, tandis qu'une voix qui vient d'en haut lui adresse cette parole d'approbation souveraine : « Tu es mon Fils bien-aimé en qui j'ai mis toute mon affection[1]. »

On a souvent rappelé que l'Evangile, qui répudie l'idéalisme exclusif non moins que le matérialisme, représente l'Eternel comme agissant sur l'être humain dans son ensemble : de là sans doute les signes extérieurs qu'indique le récit et qui accompagnent un fait dont la portée est exclusivement morale. Quels qu'aient été du reste ces phénomènes, — qui ne furent apparemment pas remarqués de la foule et qu'il est impossible de déterminer de plus près, — si la colombe symbolise le don complet de l'Esprit[2] et le ciel ouvert la pleine connaissance des choses divines, la voix céleste s'y ajoute

[1] Matth. III, 16, 17 ; Marc I, 10, 11 ; Luc III, 21, 22 ; Jean I, 32-34. D'après le témoignage unanime des évangiles, il y aurait donc eu divers phénomènes sensibles (Luc) perçus soit par Jésus (Marc et Matth.), soit par le précurseur (Jean), c'est-à-dire par ceux qui se trouvaient dans les dispositions requises.

[2] Les langues de feu de la première Pentecôte chrétienne, au contraire, correspondent seulement aux charismes nécessaires à la prédication.

comme pour légitimer ce miracle en dévoilant la relation spéciale qui dès ce moment unit le Christ à son Dieu. Il y a donc non pas coup de foudre, ainsi qu'on l'a dit[1], mais développement simultané de la conscience religieuse et des forces morales du Sauveur, progrès dans la connaissance et dans la vie. Ce que Jésus pressentait à l'âge de douze ans devient dès lors une réalité clairement comprise ; il se sait Fils de Dieu dans un autre sens que ne le sont les hommes, conviction qui, plongeant jusque dans le fond de son être, lui permettra désormais de dire : « Nul ne connaît le Fils que le Père » (Matth. XI, 27) ; « Moi et le Père nous sommes un. » (Jean X, 30.) Mais puisque toute vraie science de Dieu est une force, c'est au moment où l'Eternel se dévoile à Jésus en sa qualité de Père qu'il lui confère la plénitude de son Esprit de vie. Ce que Dieu ordonne, il le donne : Christ s'est voué à sa mission rédemptrice ; Dieu l'enrichit des grâces nécessaires à l'accomplissement de la tâche qui s'ouvre, immense, devant ses pas, c'est-à-dire que, si le baptême du Sauveur apparaît comme le terme de sa préparation, il est aussi le premier acte de son ministère messianique.

J'ajoute que, à partir de cet événement mémorable, commence le déclin de l'œuvre naguère retentissante du précurseur. Jean continue à baptiser sans doute (Jean III, 23, 24), car il se sentait tenu de travailler aussi longtemps qu'il y avait des Juifs à convertir et que celui qui l'avait envoyé ne lui donnait pas l'ordre de la retraite. Seulement il ne parle plus d'un Messie à venir encore inconnu : attestant ce qu'il a vu, il désigne Jésus aux hommages de la foule. On sait que les synoptiques ignorent ce cycle d'événements, qui ne nous sont connus que par le quatrième évangile : de là, du moins en bonne partie, l'opposition qu'on a souvent signalée entre les deux documents. Très différent est certes le langage que prêtent au prophète ces narrations parallèles ; mais entre les

[1] « ...Plötzlich und überraschend. » (Wendt, II, p. 66.) L'analogie avec saint Paul, qu'invoque cet auteur, me semble on ne peut plus mal choisie.

périodes ainsi décrites se place le baptême de Jésus avec les incidents qui le signalent et qui ouvrent au fils de Zacharie des horizons nouveaux [1]. Bientôt d'ailleurs cette grande voix, si noble dans sa rudesse, devait être étouffée par la violence, et le dernier des témoins de la religion légale, scellant de son sang son héroïque attachement à son œuvre, allait disparaître de la scène pour laisser s'avancer, seul et sans rival, le héros longtemps promis aux hommes et dont il avait préparé la venue dans un esprit si touchant d'obéissance et d'humble fidélité.

Article C. — La tentation de Jésus.

En sortant des eaux du Jourdain, Jésus voyait s'ouvrir devant ses pas une vaste et glorieuse carrière. Mais, au moment où il s'élance pour la parcourir, surgit un ennemi qui se dresse, menaçant, afin de lui en fermer l'entrée. Entre le baptême et les débuts du ministère se place la tentation au désert [2].

Le récit de cette scène mystérieuse nous est donné par les trois évangiles synoptiques. (Matth. IV, 1-11 ; Marc I, 12, 13; Luc IV, 1-13.) La narration succincte de Marc, loin d'avoir

[1] Quant aux doutes qui se produisirent plus tard en dépit de ces révélations, — et qui n'empêchent pas du reste que Jean ne s'adresse directement au Sauveur (Matth. XI, 2-6 ; Luc VII, 18-23), — ils ne s'expliquent que trop dans la situation du prophète. Qu'on se représente les sentiments que l'inaction forcée de la prison devait amasser dans le cœur de cet homme, accoutumé dès son enfance à la liberté des déserts et bouillant de zèle pour la cause de son maître. Jean ne pouvait pas admettre que Jésus, dont les miracles attestaient la puissance, l'abandonnât au pouvoir d'un roi débauché. Il le comprenait d'autant moins que pour lui le Messie était avant tout un juge (Matth. III, 10), et que cette intuition semble avoir coexisté dans son esprit à côté de celle qu'il avait reçue du baptême (Jean I, 29), mais sans que ce dualisme, qu'on retrouve à peu près pareil dans les écrits de l'ancienne alliance, eût été ramené pleinement à l'unité. De toute manière le précurseur, par son énergie indomptable aussi bien que par ses lacunes et par les irrégularités de sa foi (comp., dans l'histoire d'Elie, 1 Rois XIX, 4), est bien ce que devait être celui qui clôt la série des prophètes israélites. (Matth. XI, 11 ; Luc VII, 28.)

[2] D'après la tradition, entre Jéricho et les hauteurs de Béthanie : lire la description saisissante qu'en donne le Père Didon, *Jésus-Christ*, I, p. 155, 156.

le mérite de la supériorité historique, me paraît être l'indication rapide d'un fait dans le détail duquel l'auteur ne juge pas à propos d'entrer. Les trois tentations rapportées par Luc et Matthieu sont en effet trop caractéristiques pour être mises sur le compte du travail postérieur de la légende ; et quant au silence de Jean, il ne saurait être exploité dans un sens défavorable, la série des événements que raconte cet évangile ne commençant, comme le montre l'exégèse, qu'après le baptême et le séjour de Jésus au désert. Tel étant l'état des documents, que faut-il penser de la lutte étrange et terrible qu'ils nous décrivent ?

Deux explications extrêmes doivent, me paraît-il, être écartées : l'une qui consiste à prendre le récit à la lettre, et l'autre qui s'attache à tout spiritualiser. D'après la première, le diable aurait réellement transporté Jésus sur les créneaux du temple ; d'après la seconde, la mention de Satan ne serait qu'un symbole, ainsi que les autres détails du texte, et même, dans la pensée des auteurs bibliques, Christ n'aurait eu à lutter qu'avec des suggestions mauvaises montant des régions obscures et encore inexplorées de son cœur.

L'interprétation matérielle, qui se présente très naturellement au lecteur préoccupé de ne rien perdre des Ecritures, n'en soulève pas moins de sérieuses difficultés. Le conflit prend alors un caractère fantastique et merveilleux qui répugne à la simplicité des évangiles [1], car si les écrits sacrés

[1] On sait quelle est la différence qui sépare le σημεῖον biblique des prodiges dont fourmillent les textes apocryphes. Or, le mouvement physique que supposent plusieurs commentateurs serait absolument dans la manière de la légende, comme le montre par exemple la notice de l'évangile des Hébreux d'après laquelle, lors de la transfiguration, l'Esprit saint saisit Jésus par le sommet de la tête pour le mener sur le mont Tabor. (*Ev. sec. Hebraeos*, ed. Hilgenfeld, 1884, p. 15.) Comp. de plus Ezéch. VIII, 3, (« l'Esprit m'enleva entre la terre et le ciel et me transporta, dans des visions divines, à Jérusalem ») — passage qui décrit en termes si plastiques un acte purement spirituel, — avec l'*Histoire du Bel et du serpent*, récit apocryphe d'après lequel l'ange du Seigneur prend par les cheveux le prophète Ambakoum, qui faisait cuire un potage en Judée, et le conduit, lui et sa collation, à Babylone juste au-dessus de la fosse où se trouvait Daniel, qui se nourrit de ce repas que Dieu lui envoie. (Reuss, *Ancien Tes-*

racontent assurément des miracles, jamais ils ne donnent le récit de monstruosités. A quoi bon d'ailleurs ce déplacement étrange à travers les airs, et qu'ajoute-t-il à la valeur morale de la scène ? Jésus n'a-t-il pas dit que c'est avant tout dans le secret de l'âme que se déroule le drame de la lutte contre le péché [1] ? Il faut ajouter que le texte même est peu favorable à cette supposition bizarre. Il n'existe pas de montagne d'où le regard embrasse « tous les royaumes du monde ; » et lorsque, d'après l'auteur biblique, le diable les montre pourtant à Jésus « en un instant... avec leur gloire » (Luc IV, 5 ; Matth. IV, 8, 9), il est difficile de ne pas voir dans ce détail l'indice du caractère idéal de la narration. Selon toute apparence, la tentation fut donc intérieure et c'est devant l'esprit du Christ que Satan fit passer ces tableaux magiques destinés à le séduire. Quelque réelle que fût l'épreuve, durant ces jours d'angoisse Jésus ne quitta point la retraite du désert.

Mais résulte-t-il de là qu'il ait tiré de son propre fonds les pensées qui l'envahirent et contre lesquelles il eut à se défendre ? Non certes, car Jésus étant sans péché, ainsi que l'atteste le témoignage unanime des évangiles [2], le mal ne pouvait en aucune manière lui venir de l'inclination naturelle de son cœur. Quelle fut donc, dans ce tragique conflit, la puissance séductrice ? Le texte parle du diable, et si la dogmatique peut résoudre en sens divers le problème de l'existence de Satan et de son origine, l'exégèse doit constater que Jésus croyait à la réalité de celui qu'il appelle « le prince de ce monde [3], » et que c'est sous cet aspect que le Seigneur s'est

tament, VII : *Littérature politique et polémique*, p. 403, 404.) Ici encore éclate le contraste entre la sobriété de la narration biblique et les fantaisies désordonnées de la légende.

[1] Matth. V, 27, 28, par exemple.

[2] Ce point sera repris dans la suite.

[3] Jean XII, 31 ; XIV, 30 ; XVI, 11. Dans les synoptiques, Matth. XII, 24-29 ; Marc III, 23 ; IV, 15 ; Luc X, 18 ; XXII, 3, 31. — Matth. XVI, 23 (comp. Marc VIII, 33) n'est pas un argument contraire, puisque Jésus peut fort bien avoir identifié, à un moment donné, tel homme déterminé avec l'esprit malin qui parlait par sa bouche.

représenté sans aucun doute et qu'il a raconté plus tard à ses disciples la tentation subie au désert. Il est vrai que les pensées mauvaises qu'il repoussa pouvaient lui être suggérées par la connaissance qu'il avait des hommes et de leurs maximes de conduite, hypothèse suffisante, au point de vue psychologique, pour laisser à la lutte morale que décrivent les évangiles son caractère poignant de sérieux et d'intensité. Cependant il me paraît certain que, avec l'idée qu'il se faisait de l'empire du mal et de son organisation hiérarchique, Jésus s'est senti comme enveloppé des influences ténébreuses d'un être personnel, quoique invisible : c'est dans ce sens que l'histoire impartiale est tenue d'interpréter le récit. Quant au théâtre de ce duel mystérieux, ce fut, selon toute probabilité, le désert de Judée ; la durée en est évaluée par les textes à quarante jours. Il est à supposer, toutefois, que cette indication chronologique ne doit pas être prise à la lettre, mais que, dans la narration de cette scène qu'il fit à ses intimes, Jésus se contenta de parler, sans la déterminer,' d'une période de lutte que la tradition synoptique aurait plus tard précisée dans le sens de certaines données correspondantes de l'Ancien Testament [1].

Quoi qu'il en soit de ces circonstances physiques, qu'il est difficile de se représenter au juste, c'est la portée spirituelle de ce drame qui nous intéresse avant tout. Chaque homme est appelé à subir la tentation dès qu'il s'éveille à la vie morale ; cette crise lui est indispensable pour qu'il réalise sa destinée en s'affirmant dans le bien. Adam déjà, tel que le représentent les documents sacrés, avait été soumis à l'épreuve: Jésus ne pouvait non plus échapper à cette règle ; aussi, dès son enfance, eut-il sans doute à choisir sa voie en face du péché dont il constatait partout l'influence autour de lui. Jusqu'alors, cependant, il n'avait affronté cet ennemi que

[1] Comp., outre les quarante ans du séjour d'Israël au désert (Deut. VIII, 2; ὅπως... πειράσῃ, d'après les *Septante*), les quarante jours de jeûne de Moïse (Ex. XXXIV, 28) et d'Elie. (1 Rois XIX, 8.)

pour son compte et sans que sa destinée fût liée à celle des autres hommes. Mais le baptême ouvre une période nouvelle dans l'activité que déploie le Sauveur. Au lieu de s'isoler dans l'affirmation hautaine de sa vertu, Christ s'est déclaré le chef de la famille humaine, il a fait acte de libérateur qui tend la main à ses frères, et Dieu l'a hautement approuvé en le marquant du sceau de cet Esprit de vie dans lequel se résume la plénitude des dons les plus excellents du ciel. Or, toute grâce obtenue doit être conquise à nouveau pour devenir réelle et féconde. A la situation faite à Jésus par le baptême sont liés des dangers qu'il n'avait pas connus autrefois ; il faut donc qu'il les discerne et qu'il les surmonte. Aussi la tentation du Messie n'est-elle pas cherchée seulement par l'adversaire mystérieux que Christ voit se dresser devant lui pour défendre les droits menacés du sombre empire ; elle est voulue de Dieu lui-même en vue de l'affermissement de celui qui a assumé la tâche glorieuse et redoutable de Sauveur : « Jésus, nous est-il dit, fut emmené par l'Esprit au désert pour être tenté par le diable [1]. »

Il est vrai que cette explication se heurte contre un obstacle qui paraît d'abord insurmontable. L'expérience nous montre qu'aucun fait extérieur n'a par lui-même de force séductrice suffisante; pour que la tentation se consomme, il faut qu'à l'occasion qui nous sollicite corresponde quelque désir coupable qui s'allume dans le secret du cœur. Or, Jésus étant pur de toute ombre de péché, où trouver en lui ces sentiments mauvais sans lesquels il ne saurait, semble-t-il, y avoir d'épreuve véritable ? Ou bien, si Christ n'a pas connu la convoitise, le danger n'a fait que glisser sur lui sans l'atteindre, ce qui revient à dire qu'il n'a pas goûté les amertumes de la vie humaine, puisqu'il n'a pas lutté comme l'un de nous. Ou bien la crise par laquelle il a passé fut réelle et pouvait être suivie de chute : mais alors il faut bien admettre que les

[1] Matth. IV, 1 ; Luc IV, 1. Voir surtout Marc I, 12. (*τὸ πνεῦμα αὐτὸν ἐκβάλλει εἰς τὴν ἔρημον.*)

conseils du séducteur n'étaient accompagnés de péril que parce qu'ils réveillaient en Jésus des passions inassouvies dont l'explosion pouvait amener sa ruine. Ainsi présentées, les deux solutions en présence paraissent inadmissibles : où trouver l'issue à cette difficulté ?

Si l'on y réfléchit, toutefois, on ne tarde pas à voir que ce dilemme menaçant tient en partie à une vue inexacte de la question discutée. On part du principe que Jésus était sans péché, tandis qu'on lui applique une règle tirée de l'expérience d'hommes pécheurs : le vice de l'argumentation est manifeste. Aussi dirons-nous bien plus justement en sens inverse que, si Jésus est déclaré pécheur en dépit de l'attestation des évangiles, sa situation morale devient du coup identique à la nôtre, ce qui fait tomber l'obstacle en ramenant le problème aux conditions de la vie de chaque jour. Mais si la vie de Christ, au contraire, a toujours été pure devant Dieu, ainsi que cela ressort avec clarté du témoignage biblique, le Sauveur est en cela si différent des autres hommes, que rien ne nous autorise à raisonner à son sujet comme nous pourrions le faire s'il s'agissait d'un de nous. Sans doute, même pour Jésus, la tentation suppose deux éléments sans lesquels elle ne saurait se produire : l'occasion extérieure qui la provoque, et certains désirs qui y répondent et qui la rendent possible. Mais tandis que ce point d'appui nécessaire est chez nous une impulsion mauvaise, Christ n'avait à compter qu'avec les besoins légitimes de sa nature, ce qui implique d'autre part qu'il pouvait être tenté, — quoique jusqu'alors sans péché, — d'abord parce qu'il était libre, et ensuite parce qu'il était homme.

Jésus pouvait être tenté d'abord parce qu'il était libre et parce que, si l'être libre qui tire sa vie de Dieu aspire dans un sens à vivre en Dieu, en tant que libre il tend à se constituer hors de Dieu dans son indépendance: telle fut l'épreuve par où passèrent les ancêtres de l'humanité et que doit subir toute créature spirituelle. A cela s'ajoute le second des faits

que j'indiquais tout à l'heure, à savoir que le Christ des évangiles était un homme ayant en lui des nécessités physiques, des affections naturelles, des impulsions de tous genres qui, sollicitées et exploitées, pouvaient l'entraîner sur la pente glissante du péché.

Or, on se représente jusqu'à quel point ces éléments divers bouillonnaient dans son esprit à l'heure décisive où nous transporte le récit biblique. Christ venait de recevoir le baptême. Enflammé de la décision qu'il avait prise, il embrassait du regard la multitude au relèvement de laquelle il se consacrerait désormais. C'était avant tout cet Israël qu'il aimait avec passion, ce peuple châtié, misérable, esclave de l'étranger et bien plus encore de ses propres convoitises, mais qui n'en restait pas moins l'élu du Seigneur et dont lui, Jésus, voulait être le Messie.

Seulement les Juifs de ce temps avaient leur conception du Sauveur, fort éloignée de celle de Jésus ; ils rêvaient un souverain terrestre, un monarque redouté, qui briserait le sceptre des conquérants en élevant le peuple de la promesse au faîte de la puissance, tandis que le Fils de l'homme ne pouvait assurément comprendre sous cette forme l'œuvre qu'il avait à accomplir. D'autre part n'était-il pas difficile de convertir les Juifs sans céder en quelque mesure au préjugé populaire ? Christ pouvait-il gagner à lui les sympathies et conquérir l'autorité nécessaire tout en heurtant de front les idées les plus chères à l'élite même d'Israël ? Ce qui est donc en jeu dans cette crise redoutable, ce n'est pas, comme on l'a dit, la messianité de Jésus, dont le fils de David se serait pris à douter même après l'illumination du baptême[1] : c'est bien plutôt le mode de réalisation de ce divin programme. Certes la tentation était grande pour le Sauveur d'user de la puissance qu'il venait de recevoir, en entrant dans la pensée des Juifs par l'établissement miraculeux d'un royaume terrestre,

[1] Wendt, II, p. 69.

et l'on conçoit que, sous l'empire de cette préoccupation ardente, le travail de l'esprit ait été si intense qu'il ait comme suspendu les fonctions du corps [1]. Le moment vint, cependant, où la nature refoulée reprit ses droits. Jésus a faim ; il est loin de tout secours, perdu dans la solitude. C'est alors que, dans cette heure d'angoisse, il voit se dresser devant lui, plus distincte que jamais, la figure du séducteur : Satan s'approche pour lui présenter avec un redoublement d'énergie les pensées qui l'obsédaient déjà depuis de longues journées et qui, s'il les l'avait suivies, l'eussent entraîné dans les sombres abîmes de l'orgueil et de la révolte contre son Dieu [2].

« Si tu es le Fils de Dieu, ordonne que ces pierres deviennent des pains » (Matth. IV, 3) : quel est le piège caché dans cette parole ? On a dit que Jésus n'avait pas le droit d'accomplir des miracles en sa faveur ; cependant il faut répondre à cela qn'il nous est commandé d'aimer nos frères comme nous-mêmes et non plus que nous-mêmes, et que rien n'empêchait assurément le Sauveur d'opérer pour se venir en aide ce qu'il fit si souvent dans l'intérêt du prochain. D'autres ont allégué qu'en obéissant à l'ordre de Satan, Christ aurait renoncé aux conditions de la vie humaine et qu'il serait revenu sur l'acte de son incarnation. J'admets que tel eût été le cas si, d'une manière permanente et jour après

[1] Le jeûne de Jésus fut-il partiel ou total ? En faveur de la première supposition, on peut citer l'exemple de Jean-Baptiste, duquel le Seigneur dit qu'il est venu « ne mangeant ni ne buvant » (Matth. XI, 18), marquant par là l'extrême sobriété de son genre de vie : Christ de même aurait soutenu ses forces, durant cette période, de la maigre nourriture que pouvait lui fournir le désert. Il est difficile cependant, me paraît-il, d'interpréter dans ce sens les récits évangéliques. L'expression de Luc en particulier (« il ne mangea quoi que ce soit pendant ces jours, » IV, 2) est très catégorique et semble ne pouvoir s'entendre que d'un jeûne absolu. J'ajoute que l'historicité de ce détail est plus aisée à maintenir, si l'on renonce à prendre à la lettre l'indication chronologique des quarante jours dont parle la narration.

[2] L'analyse qui va suivre adopte l'ordre du texte de Matthieu, dont la supériorité ressortira, je pense, de cette étude ; — à moins qu'on ne considère ces scènes successives comme s'étant répétées à plusieurs reprises pendant le temps que dura la tentation au désert.

jour, le Seigneur avait fait du miracle le principe et le fondement de son existence. Mais ne lui était-il pas permis de s'accorder une fois au moins le bénéfice d'une exception et, dans un cas pressant, de changer des pierres en aliments sans encourir le reproche de vouloir vivre comme Dieu sur la terre ?

Si l'on écarte donc comme inexactes ou comme insuffisantes ces explications, l'idée du tentateur doit être cherchée, me paraît-il, dans le sens de la réponse que le Sauveur lui oppose. « L'homme, dit-il, ne vivra pas de pain seulement, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu. » Ce texte, tiré du Deutéronome (VIII, 3), résume en un seul trait la situation d'Israël au désert durant le cours de son long pèlerinage. Dans cette période d'épreuve, privé des ressources naturelles, le peuple n'avait dépendu que de la sollicitude paternelle de Jéhova : or, le secours divin ne lui avait pas fait défaut à l'heure de la détresse. Dieu n'avait eu qu'à parler, et la manne, ce pain du ciel, était descendue sur le camp des Israélites, et des sources d'eau vive avaient jailli des entrailles du rocher.

Tel est l'état de soumission que Christ se sent pressé de réaliser bien plus étroitement encore. N'était-ce pas l'Esprit du Seigneur qui l'avait poussé dans cette solitude, et Jésus pouvait-il supposer que son Père l'y avait conduit pour le laisser mourir de faim ? Que Dieu manifeste par un seul signe sa volonté et, rempli de la vertu d'en haut, Christ accomplira sans hésiter le miracle nécessaire à sa subsistance. Mais le fait qu'il attribue à Satan l'idée qui lui est suggérée de changer des pierres en pain montre assez que cette pensée apparaît à Jésus sous un tout autre jour que comme un ordre de Dieu ; il y voit au contraire la tentation qui se présente à lui d'agir contre l'Eternel et sans prendre conseil de sa sagesse. Que le Sauveur se laisse entraîner sur cette voie, et pour la première fois il aura séparé son chemin de celui de son Père : le danger qui le menace est celui de céder, dans une

heure de lassitude ou d'épouvante, au mécontentement et à la défiance envers Dieu.

Jésus, néanmoins, discerne et évite le piège ; il résiste aux efforts du doute en affirmant sa foi sans réserve : « L'homme, dit-il, ne vivra pas de pain seulement, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu. » Toutefois, faut-il le rappeler ? le péché est un adversaire merveilleusement subtil et agile, qui sait tirer parti des qualités mêmes de ceux qu'il veut séduire. Christ s'est appuyé sur un texte des livres saints ; l'esprit du mal se couvre, lui aussi, de l'autorité des Ecritures. Jésus a affirmé son abandon complet à la volonté divine ; or, à la limite extrême de ce sentiment, lorsqu'il se pervertit et s'exagère, se cache, non moins dangereux que l'autre, l'écueil qui consiste à exalter la confiance jusqu'à l'aveuglement coupable de l'égoïsme et de la présomption [1].

Aussi le Fils de l'homme ne tarde-t-il pas à voir passer devant ses yeux, dans une nouvelle période de la crise morale qu'il subit, une scène éblouissante. Il se sent comme transporté sur les créneaux du temple ; à ses pieds s'agite la multitude des adorateurs de Jéhova. Un seul acte de magie, et cette foule l'acclamera du titre glorieux de Messie ; du coup et sans effort, Jésus aura réalisé l'idéal de ses rêves [2] ; il sera le chef reconnu de ce peuple qu'il aime de toutes ses énergies et dont il aspire à devenir le Sauveur. Mais il faudrait se prévaloir, dans ce but, d'une promesse divine (Ps. XCI, 11, 12) pour opérer un miracle de parade, manifestement contraire à la sainteté du Seigneur. Or, il est à l'opposé du doute un péché qui, ne fût-il commis qu'en pensée, n'en creuse pas moins un gouffre entre Dieu et l'homme ; c'est la témérité qui consiste à jeter en quelque sorte un défi au Tout-Puissant, en le sommant de nous prêter secours dans

[1] Cette liaison disparaît dans le récit de Luc, qui intervertit les deux dernières tentations, ce qui est moins psychologique, me paraît-il, et ce qui rend préférable, — s'il faut choisir, — l'ordre suivi par le premier évangile.

[2] Comp. Matth. XXIII, 37.

une entreprise que sa volonté réprouve, en prétendant lui arracher sous prétexte de confiance des faveurs qu'il ne saurait accorder sans se faire le protecteur et le complice du mal. Encore ici, cependant, Christ voit distinctement le péril et ne se laisse pas glisser dans l'abîme. A la suggestion de l'esprit mauvais, motivée en apparence par une promesse sortie de la bouche même de l'Eternel, Jésus répond en citant cette autre parole des saints livres : « Tu ne tenteras point le Seigneur ton Dieu. »

Pour la deuxième fois le Fils de l'homme a marqué le chemin qu'il est résolu de suivre, affirmant sa confiance, mais en évitant la présomption, s'abandonnant au Seigneur dans une humble et filiale obéissance. L'union qu'il veut conserver avec son Père est désormais indissolublement établie ; rien dans l'univers ne saurait dépouiller de sa puissance ce Fils reconnu du souverain monarque de l'univers[1]. Une ressource, cependant, reste à celui qui se présente au Sauveur comme l'incarnation de l'esprit charnel et terrestre. Si Christ en venait à lui rendre hommage de la grandeur et du pouvoir reçus à son baptême; si « le prince de ce monde, » apparaissant à Jésus comme investi de l'autorité divine, s'insinuait par un acte de séduction suprême entre le Père et le Fils ?

Dernier effort du péché qui se sent déjà refoulé dans l'obscurité de l'abîme ; tentative désespérée d'un ennemi aux abois qui concentre ses forces pour frapper le coup décisif. Le but restant le même, l'arme se perfectionne, l'horizon de la récompense offerte s'élargit jusqu'à embrasser l'humanité tout entière. Dans une vision magique semblable à celle du temple, Jésus voit se dérouler soudain le spectacle fascinateur des royaumes terrestres et de leur gloire, tandis qu'une voix déjà connue lui crie : « Je te donnerai tout cela, si, te prosternant, tu m'adores. »

Les exégètes ont souvent fait remarquer que cette étrange

[1] Comp. Ps. II, 8.

proposition n'est point, comme on pourrait le croire, un mot chimérique et sans portée. Par la séduction du péché et de ses convoitises, le prince des ténèbres règne en effet dans le monde, et nul doute que, s'il avait voulu se courber sous cet empire, Jésus, avec ses dons admirables, n'eût acquis une somme immense de richesses et d'honneurs. Qui ne sait quelle influence peut exercer un égoïste habile et résolu, qui se rit de la justice et qu'aucun scrupule n'arrête ? Or, ce qui donnait à ces perspectives un attrait qu'on ne saurait nier, c'est que le Sauveur avait droit à ce pouvoir et que le contraste entre l'éclat des privilèges qui revenaient au Messie et l'obscurité de sa situation présente dut être, on peut le supposer, une des cuisantes douleurs de sa vie. N'était-il pas amer d'être traité comme le dernier des hommes par ceux qu'il dominait de toute sa supériorité de Fils unique de Dieu? Et quelle souffrance pour Jésus que de traverser sous l'humble apparence d'un serviteur ce monde dont il était le maître ! Si donc il rejetait loin de lui ce fardeau d'ignominie ! S'il saisissait d'un seul élan cette gloire, au lieu de la gagner par le labeur stérile, en apparence, du sacrifice et du renoncement de l'amour ? Encore ici, cependant, pour la troisième fois Jésus voit le danger et repousse le conseil perfide de l'adversaire : « Arrière de moi, dit-il, Satan ; car il est écrit : Tu adoreras le Seigneur ton Dieu, et tu le serviras lui seul. »

Telle fut l'issue de ce duel étrange, bien autrement redoutable dans sa grandeur et sérieux dans ses conséquences pour le monde que ne le sont les batailles retentissantes qui ensanglantent l'histoire et dont les poètes aiment à célébrer l'éclat. Assurément Jésus n'en finit pas du coup avec l'esprit des ténèbres. L'épreuve morale se poursuivit pour lui durant toute sa vie : l'indifférence des hommes, la haine des chefs du peuple, que dis-je ? l'affection mal entendue de ses disciples[1], tout pouvait devenir prétexte et cause sans cesse

[1] Matth. XVI, 23.

renaissante de tentation. Mais la lutte intense du désert n'en demeure pas moins, dans la carrière terrestre du Sauveur, d'une importance exceptionnelle. Victorieux dans ce combat mémorable, Jésus voit distinctement le chemin qu'il est tenu de suivre et connaît les dangers à éviter. Il a rompu en visière au prince de ce monde ; aussi n'ignore-t-il pas que les grandeurs du siècle lui seront passionnément hostiles et que le terme de ce conflit opiniâtre sera pour lui l'ignominie et la mort. A la face du Tout-Puissant, il a renouvelé l'engagement de conquérir non par les armes de la chair, mais au travers du sacrifice et de l'humiliation, la gloire que Dieu lui a promise. C'est dans cette direction qu'il poursuivra désormais son œuvre : la préparation de son ministère est achevée, l'activité proprement dite va commencer.

CHAPITRE II

Le ministère.

§ 1er. — LE PROGRAMME DE L'ŒUVRE MESSIANIQUE [1].

ARTICLE A. — LE PLAN DE JÉSUS.

L'expression que je viens de transcrire en tête du développement de ce nouveau sujet a souvent paru mal justifiée, irrévérencieuse même. Jésus, affirme-t-on, ne saurait avoir eu de plan. Qui dit programme suppose combinaison, calcul habile en vue de l'avenir : or, la volonté du Sauveur était de se laisser diriger à chaque instant par son Père. (Jean V, 19.) C'était à Dieu de lui signaler les obstacles, de lui montrer les voies à suivre, de le conduire au jour le jour par la main. Toute autre idée est contraire à la dignité du Seigneur et aux déclarations les plus catégoriques des évangiles.

Cette objection cependant, bien que souvent répétée, repose sur un malentendu qu'il importe de dissiper. Il est hors de doute, pour le croyant, que l'activité divine enveloppe le monde et que, chez un être saint tel que Jésus, cette pénétration dut se produire sans aucune ombre d'intermittence ni d'altération. Mais si complète qu'on la suppose, l'union

[1] Lire, outre les ouvrages sur la vie de Jésus, les substantielles études de M. Hermann Schmidt, *Bildung und Gehalt des messianischen Bewusstseins Jesu* (*Theol· Studien und Kritiken,* 1889, 3e cah., p. 423-507), et de M. C. Holsten, *Zur Entstehung und Entwickelung des Messiasbewusstseins in Jesus* (*Zeitschrift für wissensch. Theol.*, 1891, 4e cah., p. 385-449). Ce dernier auteur décrit fort bien en particulier les circonstances extérieures, l'impression que dut produire sur Jésus l'indicible détresse d'Israël. (P. 422 et suiv.)

de l'homme et de Dieu ne détruit pas les facultés de l'homme ; loin de les supprimer, elle les enrichit en leur communiquant une force toujours renouvelée de progrès et d'impulsion. Le chrétien véritable se tient également éloigné de la présomption de l'orgueil et de l'indolence du quiétisme. Il travaille, mais en remettant à Dieu le soin de bénir son œuvre ; il agit, mais en se confiant, et il se confie en agissant : telle fut, autant qu'on peut se la représenter, la conduite de Jésus, notre divin modèle. Grande et sainte était la tâche qu'il avait à accomplir ; d'autant plus nécessaire était-il de ne pas s'y jeter à l'aventure, sans considérer l'étendue de la carrière, sans mesurer ses ressources, sans s'être tracé à lui-même le programme de son activité. A ce propos deux questions surtout se posent au lecteur attentif des évangiles. Jésus étant entré dans son ministère dès après le baptême et la tentation, quelle idée se faisait-il alors de sa personne et de son œuvre, et dans quel rapport se plaçait-il lui-même avec les préjugés et les espérances d'Israël ?

I. *La conscience messianique du Sauveur.*

Qu'on nous comprenne bien : nous n'entendons pas entrer ici dans l'exposé détaillé de l'enseignement évangélique, ce qui serait anticiper sur la suite de cette étude ; nous nous bornerons à analyser les éléments de la conscience personnelle de Jésus-Christ, pour établir en peu de mots, avant de donner l'esquisse rapide des faits, les principes généraux qui dirigèrent le Seigneur dans sa carrière publique. Ces idées déterminantes peuvent se formuler, du moins en ce qu'elles ont d'essentiel, dans les cinq propositions suivantes qui les précisent et qui les résument.

1° *Dès le commencement de son activité, Jésus s'est considéré comme le Messie.*

On sait que cette thèse a souvent été discutée et contre-

dite. Au siècle dernier déjà, l'auteur des *Fragments de Wolfenbüttel* scandalisa fort le monde religieux en représentant Jésus comme un intrigant politique, qui, déjoué dans ses projets d'ambition terrestre, se serait rabattu, faute de mieux, sur l'œuvre spirituelle à laquelle il a laissé son nom. Toutefois la critique négative moderne même la plus radicale a fait justice de ces exagérations, qu'il serait difficile d'appuyer sur une preuve historique sérieuse [1].

Un écrivain fort en vue à notre époque, — très éloigné sans doute de ces excès de passion, — attaque, lui aussi, le caractère du Sauveur, mais en suivant l'ordre inverse. D'après Ernest Renan, en effet, c'est du spiritualisme au matérialisme que Jésus aurait progressé. Il n'était, dans le principe, qu'un rabbin distingué par l'élévation de ses idées et par la pureté de sa morale, un grand charmeur dont l'enseignement captivait les foules. Peu à peu cependant il céda, sans bien s'en rendre compte, au flot d'enthousiasme que sa parole avait soulevé. « Plus on croyait en lui, plus il croyait en lui-même [2]. » Ce qui troubla d'ailleurs la vie doucement contemplative que Jésus avait menée en Galilée, ce fut le contact avec le formalisme desséchant de Jérusalem. Ses qualités aimables trouvaient peu d'écho dans la capitale ; les sacrifices lévitiques ne lui inspiraient qu'étonnement et dégoût. « Le culte qu'il avait conçu pour son Père n'avait rien à faire avec des scènes de boucherie [3]. » Aussi s'aigrissait-il à la vue de ces obstacles ; l'amour passionné des uns et la résistance maussade ou violente des autres s'unirent pour le pousser aux extrémités. « Entraîné par cette effrayante progression d'enthousiasme, commandé par les nécessités d'une prédication de plus en plus exaltée, Jésus n'était plus libre ; il appartenait à son

[1] Lire, par exemple, l'appréciation que Strauss en donne, *Das Leben Jesu* (1re édit.), I, p. 12 et suiv. Dernièrement encore, M. Havet a mis en doute que Jésus se soit déclaré le Messie (*le Christianisme et ses origines*, IV, 1884, p. 15 et suiv.), mais sans que ce jugement ait obtenu, que je sache, l'approbation d'aucun auteur compétent.

[2] *Vie de Jésus*, p. 144 de la 13e édition.

[3] P. 223.

rôle et, en un sens, à l'humanité. Quelquefois on eût dit que sa raison se troublait[1].... » — En un mot, comme on l'a fort bien dit, « malgré tous les ménagements de l'historien, c'est la marche d'un esprit sain vers la folie[2]. » Et cette triste chute aurait couronné la vie d'un réformateur duquel Renan, à la fin de son travail, n'hésite pas à dire : « Quels que puissent être les phénomènes inattendus de l'avenir, Jésus ne sera pas surpassé ; son culte se rajeunira sans cesse ; sa légende provoquera des larmes sans fin ; ses souffrances attendriront les meilleurs cœurs ; tous les siècles proclameront qu'entre les fils des hommes, il n'en est pas né de plus grand que Jésus[3] ! »

D'autres critiques, sans admettre que le fondateur du christianisme soit parvenu de son chef à la conscience de sa messianité, cherchent mieux à se mettre d'accord avec eux-mêmes. Schenkel, par exemple, dans sa *Vie de Jésus*[4], représente son héros comme s'étant signalé jusqu'à la fin par la pureté de ses vues et par l'élévation de son idéal. Au reste Jésus avait eu des aspirations religieuses dès sa jeunesse. Le spectacle des misères de son peuple le remplissait de tristesse ; dans le secret de son âme, il se vouait à l'affranchissement d'Israël. Sa rencontre avec Jean-Baptiste, tout en l'associant au mouvement national qui secouait alors le pays, l'amena à préciser ses idées en opposition avec celles du prophète. Jésus vit distinctement que la loi ne pouvait être l'instrument de la délivrance ; aussi décida-t-il la fondation d'une communauté nouvelle, libre des cérémonies légales et pratiquant largement le culte en esprit.

Non qu'il se considérât alors comme le Messie ; car on nous affirme à plusieurs reprises le contraire[5]. Ce furent

[1] P. 331.

[2] Sabatier, art. *Jésus-Christ*, dans l'*Encyclopédie* de Lichtenberger, VII, p. 347.

[3] P. 475.

[4] *Das Charakterbild Jesu*. Les citations qui suivent sont faites d'après la traduction française, sur la 3e édit. du texte allemand.

[5] P. 48, 61, 71, 75, etc.

ses disciples qui le poussèrent à s'expliquer sur ce point. Pour être calmes en présence de l'opposition toujours croissante des Juifs, ils avaient besoin de force et de lumière. Telle est la portée de la scène mémorable de Césarée de Philippe, où, Jésus interrogeant ses intimes sur les opinions dont il était l'objet, Simon Pierre s'écrie comme frappé d'une clarté soudaine : « Tu es le Christ, le Messie. » Le fils de Joseph accepte : désormais le mot d'ordre est trouvé, la bannière déployée autour de laquelle se grouperont les adhérents du Galiléen dans leur lutte à mort contre les chefs des prêtres [1].

Voilà, sans contredit, une théorie plus respectueuse dans son appréciation du caractère de Jésus-Christ, mais qui n'en soulève pas moins, — comme les autres explications du même genre qu'on pourrait y ajouter, — des difficultés psychologiques qui me semblent insurmontables. Par quel artifice de raisonnement accorde-t-on la haute originalité que tous à l'envi reconnaissent au Sauveur avec l'indécision que les mêmes critiques lui supposent ? Quoi donc ! Cet homme dont l'œuvre a transformé le monde n'aurait été lui-même que le jouet des circonstances, l'humble imitateur de ses disciples, pour ne pas dire, ainsi que Renan le pense, un insensé dont la raison s'égare à mesure que les obstacles s'accumulent sur ses pas ! Que deviennent alors cette fermeté de vues si supérieure, affirme-t-on, à tout ce que présentait son entourage, cette hardiesse de résolution, cette distinction suprême sans laquelle Jésus aurait difficilement marqué dans l'histoire la trace ineffaçable qu'il y a laissée ? Voilà des incohérences qui diminuent quelque peu le prestige scientifique de ces systèmes qu'on nous oppose parfois avec tant d'assurance et d'âpreté.

Au reste, comme le problème est avant tout historique, ou bien il faut renoncer à dire quoi que ce soit sur la vie de Jésus, ce que ces auteurs n'ont garde de faire, ou bien il est

[1] P. 111.

nécessaire de tenir compte des renseignements des évangiles, sauf à les écarter pour des raisons clairement déduites et qui se laissent saisir. Or, les documents unanimes représentent le Seigneur comme ayant pris, dès le début de sa carrière publique, une attitude qui ne pouvait convenir qu'au Messie. Matthieu, le premier, met en tête de l'activité galiléenne le sermon sur la montagne, cette charte du royaume de Dieu dans laquelle le Sauveur, — ce qu'aucun prophète n'a jamais fait ni n'eût osé faire, — se substitue à Moïse, le législateur vénéré des Hébreux [1]. Qu'est-ce donc là, sinon la réalisation comprise et voulue de la parole de Jérémie, annonçant comme trait distinctif de l'œuvre du Christ la conclusion d'une alliance nouvelle où la loi serait écrite dans les cœurs [2] ? Si le Jésus de Matthieu s'arroge ainsi le droit de modifier l'institution légale, celui de Marc ouvre son ministère en pardonnant les péchés, privilège royal que les écrits prophétiques attribuent à Dieu seul ou au Messie [3]. Luc, de son côté, dès ses premières pages, donne la substance d'une prédication publique à Nazareth où le Seigneur s'applique à lui-même un oracle d'une portée identique [4] ; et quant au quatrième évangile, il est inutile de montrer qu'il est réfractaire à toute interprétation qui tendrait à faire de Jésus le jouet des caprices ou l'humble exécuteur des volontés de ceux qui l'entouraient [5].

N'aurait-il pas suffi d'ailleurs, pour réfuter ces théories, de rappeler les scènes mystérieuses de la rencontre avec Jean-Baptiste et de la tentation au désert ? Qu'est-ce, en effet, que le baptême du Sauveur, sinon sa consécration à son œuvre messianique, et sur quoi portent les luttes morales intenses

[1] Matth. V, 17, 21-48.

[2] Jér. XXXI, 31-34 ; comp. Hébr. VIII, 8-12.

[3] Ps. XXV, 11, 18 ; LXXIX, 9 ; CIII, 3 ; Esaïe LV, 7 ; LXI, 1-3 ; Jér. XXXI, 34 ; Marc II, 5 ; comp. v. 7 ; Matth. VI, 12.

[4] Luc IV, 16-21 ; Esaïe LXI, 1-2.

[5] « Plus que tout autre, écrit M. Weizsäcker, le document johannique traite de la question juive de la vie de Jésus, il est préoccupé du problème messianique. » *Untersuchungen über die ev. Geschichte*, p. 260.

qui suivent cet acte, sinon sur le mode de réalisation de cette tâche, que Jésus aurait pu être amené à aborder en se servant de moyens terrestres et charnels? N'est-ce pas parce qu'il se sait le libérateur envoyé de Dieu, que Christ refuse d'agir en faux Messie? tant il est vrai que sa conviction sur ce point est faite dès le début de son activité, avant que les vicissitudes de la vie publique aient exercé quelque influence sur ses projets ou sur ses pensées [1]. Mais comment comprenait-il alors ce travail glorieux entre tous? c'est ce qui ressortira du développement d'une deuxième thèse.

2° *L'œuvre du Messie, telle que les Israélites pieux se la représentaient et telle que Jésus l'a conçue à l'origine, devait être la restauration de la théocratie au bénéfice de toutes les nations.*

Plusieurs critiques ont distingué dans la conscience personnelle de Jésus-Christ deux couches concentriques, l'élément universel et l'idée particulariste. D'après Baur, par exemple, le fondement de la religion de Jésus est la croyance à l'identité de l'homme avec Dieu. Que la créature spirituelle rentre en elle-même par ce mouvement de l'âme qu'on appelle conversion, et du coup elle s'arrache aux changements du monde pour s'unir indissolublement à l'Etre suprême : de là la morale du sermon sur la montagne, qui ramène tout à l'harmonie d'une vie intime reposant sur l'abandon de l'homme à la volonté de Dieu [2].

Reprenant ce thème général, Strauss le développe d'une manière moins abstraite et plus vivante. Selon le principe

[1] M. Holsten lui aussi admet que, dès sa première entrevue avec Jean, Jésus avait rompu avec les espérances mondaines de son peuple. (Art. cité, p. 445-449.) Ce problème est surtout traité fort en détail et avec discussion contradictoire de plusieurs des théories modernes dans l'excellent ouvrage de Gess : *Christi Person und Werk nach Christi Selbstzeugniss und den Zeugnissen der Apostel*, I, *Christi Selbstzeugniss*, 2e édit., Bâle 1870, p. 247-299.

[2] *Socrates und Christus*, p. 211 et suiv. *Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte* (1re édit.), p. 25 et suiv.

que cet auteur met en lumière, la formule magique de Jésus doit être cherchée dans le seul mot d'amour. Pourquoi l'homme se consumerait-il dans une lutte stérile, toujours angoissé dans sa conscience, comme s'il doutait de la bonté de son Dieu ? Dieu est amour : telle fut, dans sa simplicité sublime, l'intuition religieuse du fondateur du christianisme. Or, cette idée, il ne la reçut pas des autres, car il n'avait qu'à se replier sur lui-même pour la trouver. C'est parce que cet amour palpitait dans son cœur, joyeux, serein, ignorant l'amertume et la haine, que Jésus en fit la règle des relations d'homme à homme et des rapports de l'homme avec Dieu. Sa vie intérieure était si riche qu'elle n'eut qu'à s'épanouir comme une fleur pour répandre son parfum céleste : voilà l'élément universel, largement humain et par conséquent impérissable de l'œuvre accomplie dans le monde par Jésus-Christ [1].

Et pourtant que serait devenue la religion nouvelle, si elle était restée dans ces limites ? Les vérités divines qu'elle proclamait étaient bien trop abstraites pour pénétrer dans la conscience des peuples : privé d'un principe qui lui permît de s'organiser sur la terre, l'Evangile était condamné à s'éteindre dans l'indifférence et dans le mépris. Il lui fallait une forme concrète, palpable, accessible à tous les hommes ; tel fut le rôle éminemment utile, quoique transitoire, du particularisme juif. Jésus étant proclamé Messie israélite, sa pensée entra si promptement dans le mouvement historique de l'époque, qu'à côté de l'universalisme qui représente la substance impérissable, l'idée empruntée à ses concitoyens fut l'enveloppe nécessaire de la conception puissante par laquelle Christ a marqué de son empreinte la vie de l'humanité [2].

« En acceptant les utopies de son temps et de sa race,

[1] *Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet*, p. 198 et suiv.

[2] Baur, *Das Christ. der drei ersten Jahrhunderte*, p. 35 et suiv.; Strauss, p. 236 et suiv.

écrit encore E. Renan, Jésus sut en faire de hautes vérités, grâce à de féconds malentendus. Son royaume de Dieu, c'était sans doute l'apocalypse qui allait bientôt se dérouler dans le ciel. Mais c'était encore, et probablement c'était surtout le royaume de l'âme, créé par la liberté et par le sentiment filial que l'homme vertueux ressent sur le sein de son Père. C'était la religion pure, sans pratiques, sans temple, sans prêtre.... Voilà ce qui était fait pour vivre, voilà ce qui a vécu [1]. »

Néanmoins le vice de ces explications ne saurait échapper au lecteur attentif de l'histoire évangélique. On prétend dépouiller la pensée de Jésus de tout ce qu'elle eut de précis, en ramenant le christianisme au culte en esprit dans sa notion la plus vague, religion sans cérémonies, sans temple, sans dogme, sorte de panthéisme mystique ou de déisme ému tel que celui du vicaire savoyard. D'autre part on ne peut nier que Jésus, fondé sur l'Ancien Testament, ne se soit attribué les prérogatives messianiques : comment donc mettre d'accord ces deux idées ? Plus on réduit à des abstractions insaisissables le principe universaliste du Sauveur, pour relever par contraste le caractère grossier de ses espérances juives, et plus on sépare le fond de la forme en déchirant d'une main brutale l'unité de conscience de celui qu'on prétend être le génie le plus sublime de l'humanité. Christ nous est dépeint d'un côté comme le fondateur d'une religion qui proscrit toute organisation déterminée et dont le seul dogme est de n'en point avoir, tandis qu'il s'attacha d'autre part aux préjugés de son peuple jusqu'à s'imaginer qu'il chevaucherait un jour sur les nuées [2]. Bien plus, non seulement on affirme que ces éléments disparates ont coexisté dans son esprit sans se heurter et sans se détruire, mais on les déclare si nécessaires l'un à l'autre que l'idée éternelle, dit-on, privée de ces visions grossières, serait demeurée incomprise, utopie inaccessible

[1] P. 296.
[2] Strauss, p. 236, 242.

aux foules et incapable de produire quoi que ce soit de fécond. Certes un tel système se réfute de lui-même, d'autant que son tort est d'isoler le fait chrétien de l'idée, l'histoire de la religion définitive, tandis que l'Evangile manifeste le divin dans la personne concrète et vivante de ce Jésus dont nous chercherons à notre tour, — après avoir écarté ces explications inadmissibles, — à décrire la conscience selon les indications que nous fournissent les témoins de son activité.

Dès le commencement, Christ eut la conviction d'être le Messie. Sous quelle forme comprenait-il alors l'œuvre du libérateur d'Israël ? Les récits de l'enfance de l'évangile de Luc résument en quelques traits simples et touchants les espérances que nourrissait la partie pieuse du peuple. « Béni soit le Seigneur... de ce qu'il nous a suscité un puissant Sauveur dans la maison de David son serviteur, » — ainsi s'exprime le père de Jean-Baptiste, — « afin que, étant délivrés de la main de nos ennemis, nous le servions sans crainte, marchant devant lui dans la sainteté et la justice tous les jours de notre vie. Et toi, petit enfant, tu seras appelé prophète du Très-Haut. Car tu marcheras devant la face du Seigneur, pour préparer ses voies, afin de donner à son peuple la connaissance du salut par le pardon des péchés.... » (I, 68-79.) Et le vieillard Siméon s'écrie à son tour : « Maintenant, Seigneur, tu laisses ton serviteur s'en aller en paix, selon ta parole, car mes yeux ont vu ton salut, que tu as préparé devant tous les peuples, lumière pour éclairer les nations, et gloire de ton peuple d'Israël. » (II, 29-32.)

Deux idées surtout ressortent de ces textes remarquables. La première est que le don de joyeux avènement du roi théocratique sera la rémission des offenses ; la seconde, c'est que cette grâce souveraine doit s'étendre à toutes les nations. On sait que cet universalisme est fortement marqué par l'évangile de Jean, qui dès le début oppose à l'idéal particulariste

des pharisiens le caractère largement humain du christianisme [1]. (I, 29 ; III, 14-21.) Mais les synoptiques, quoique plus réservés, n'excluent pas non plus les païens des bienfaits du règne messianique. Les anciens prophètes les y associaient déjà dans leurs intuitions glorieuses de l'avenir (Hab. II, 14 ; Esaïe II, 2 et suiv. ; XLII, 1 et suiv. ; comp. Gen. XII, 3) ; les contemporains pieux du Sauveur attendaient, avec une sainte impatience, cet élargissement de la théocratie (Luc II, 30-32), et Jésus aussi, tel que les trois premiers évangiles nous le présentent, porta son regard, dès l'origine, bien au delà des frontières étroites d'Israël. La tentation au désert n'implique-t-elle pas, chez le Seigneur, une vue arrêtée du caractère universel de son œuvre, puisqu'enfin la vision des royaumes du monde et de leur gloire n'aurait pas exercé la séduction que le texte suppose, si Christ n'avait su d'avance que ce pouvoir lui appartenait de droit ? Il est vrai que Jésus ne consent pas à régner par des moyens terrestres ; mais, loin que le salut soit restreint par ce renoncement volontaire, le Seigneur ne prend cette attitude que pour se consacrer sans réserve au relèvement de ceux qu'il est venu sauver.

A cet égard, sa première prédication en Galilée est caractéristique, quand il s'applique l'antique oracle : « L'Esprit du Seigneur est sur moi, parce qu'il m'a oint pour annoncer la bonne nouvelle aux pauvres.... » (Luc IV, 17-21 ; Esaïe LXI, 1 et suiv.) ; car si le serviteur de l'Eternel doit « proclamer aux captifs la délivrance, » les nations aussi, d'après le même prophète, seront au bénéfice de ce glorieux affranchissement. (Esaïe XLII, 1-4 ; LV, 1-5.) Il faut donc qu'Israël devienne la lumière des Gentils, et tout nous montre qu'à l'entrée de son activité Jésus partageait cette espérance. Il voulait

[1] Je discuterai plus tard les restrictions, — inadmissibles à mon avis, — qu'on a apportées de nos jours à l'idée johannique du « monde. » Le texte III, 16, par exemple, (*πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν*) est péremptoire et n'admet d'autre exception que celle qui tient au manque de foi.

convertir à lui son peuple bien-aimé ; de là les appels débordants d'amour qu'il lui adresse : mais la théocratie était appelée à s'élargir pour attirer à elle les habitants de la terre, les fils d'Abraham n'ayant d'autre privilège que celui de servir au premier rang dans la vaillante armée lancée par le Messie à la conquête de l'univers.

D'autre part il importait que, pour former ce royaume universel, Jésus se concentrât au début dans les limites du pays de la promesse ; aussi ne permet-il pas d'abord à ses disciples de prêcher l'Evangile aux païens et aux Samaritains[1]. Il fallait éviter d'entreprendre un travail dont les apôtres, dans leur état d'esprit, eussent trouvé la légitimité suspecte ; il était nécessaire aussi de ne pas disperser leurs forces, Israël étant pour l'heure un champ d'action suffisant. Ce n'est qu'occasionnellement et fort en passant que Christ annonce

[1] Matth. X, 5 et 6 ; comp. XV, 24, où la conduite du Seigneur paraît être inspirée par une pensée analogue. On interprète en général cet entretien si frappant avec la femme syro-phénicienne dans le sens d'une épreuve infligée par Jésus. Mais si celui-ci avait eu d'emblée l'intention d'opérer la guérison que cette mère angoissée lui demandait, pourquoi ces réponses si dures ? N'était-ce pas jouer en quelque sorte avec des sentiments sacrés ? Et puis, à quoi bon cette mise en scène, qui semble n'avoir d'autre but, dans cette supposition, que de faire ressortir la distinction morale de la Cananéenne ou de souligner l'importance du bienfait qui lui est accordé ? Un calcul de ce genre ne s'accorde guère avec la simplicité d'allures du Sauveur, dont le changement d'attitude, me paraît-il, ressort au contraire très nettement du récit biblique. Le premier mouvement de Jésus semble donc avoir été de ne pas se départir de son système de réserve, jusqu'à ce qu'il cède aux instances de cette femme, saisi d'admiration devant une si grande foi. — Quant à l'historicité des déclarations que je viens de rappeler (surtout X, 5 et 6), on pourrait être tenté de la mettre en doute, en ne voyant dans ces textes de l'évangile théocratique que les restes d'une tradition formée chez des judaïsants hostiles à la mission des Gentils (comp., par exemple, Act. XI, 1-3 ; XV, 5) et qui auraient reporté dans l'enseignement de Jésus leur particularisme. Je ne puis cependant, pour ce qui me concerne, me tenir satisfait de cette explication. Il est peu probable, à mon avis, que ces paroles étranges et difficiles se fussent maintenues dans l'écrit actuel de Matthieu, — dont l'auteur est universaliste sans contredit, — si elles n'avaient été considérées comme se rattachant par quelque côté à la doctrine évangélique primitive. Leur authenticité paraît d'autant plus sûre que l'idée qui s'y exprime était en désaccord manifeste avec la pratique de l'Eglise à la date où ces discours furent rédigés.

lui-même la vérité parmi des étrangers à la théocratie[1] : dans une certaine mesure le succès de son œuvre dépendait de cette sage progression.

Plus tard cependant, lorsque le temps s'écoule et qu'il avance dans son activité[2], Jésus constate avec douleur l'endurcissement et l'incrédulité de son peuple. Alors il leur déclare, ainsi que l'avait fait naguère le précurseur (Matth. III, 9), que leur révolte même n'arrêtera pas les desseins de la miséricorde divine. « Le royaume de Dieu vous sera ôté, leur crie-t-il en face, et il sera donné à une nation qui en rendra les fruits. » (Matth. XXI, 43 ; comp. XXII, 1-14.) Malgré cela, jusqu'à la fin Jésus ne cesse d'exhorter Israël, comme pour marquer que l'Eternel accorde aux fils d'Abraham un dernier délai de grâce[3], et lorsqu'il se sépare de ses disciples après sa résurrection, fixant en quelque sorte les régions concentriques à travers lesquelles leur activité devait s'étendre[4], Christ résume sa pensée dans cette parole nettement universaliste : « Allez et instruisez toutes les nations. » (Math. XXVIII, 19.) Ainsi devait se fonder et se poursuivre l'œuvre rédemptrice, salut pour Israël, et par Israël pour toute la terre : or, cette délivrance avait pour condition première la réconciliation de l'homme avec Dieu (Luc I, 77), idée qui nous amène à relever un nouvel aspect fort important du problème.

3° *L'affranchissement opéré par le Messie ne pouvait s'accomplir qu'à travers le sacrifice : dès le début de son ministère, Jésus a prévu sa mort.*

« Sans effusion de sang il n'y a pas de pardon. » (Hébr. IX, 22) : on sait que cette thèse était un des principes essentiels

[1] Jean IV.

[2] L'enseignement de Matth. VIII, 11 et 12 ne fut prononcé, selon toute apparence, que dans une période plus avancée, ainsi que le montre l'ordre adopté par le récit de Luc (XIII, 28 et 29).

[3] Comp. Act. III, 17-26.

[4] Jérusalem, la Judée (Galilée), la Samarie, toute la terre (Act. I, 8).

de l'alliance légale, dont les prophètes ne se bornent pas à annoncer la rémission des péchés comme devant signaler le règne du glorieux libérateur de leur peuple, puisque, dans certaines parties de leurs oracles, ils rattachent même ce bienfait aux souffrances du Messie, qu'ils dépeignent en traits énigmatiques, mais singulièrement émouvants [1]. Plusieurs textes des évangiles montrent que Jésus entrevit, lui aussi, cette issue de sa carrière terrestre ; la question discutée est celle de savoir s'il a prévu cette catastrophe dès l'origine, ou seulement dans une période plus avancée, alors que l'hostilité toujours croissante des chefs des prêtres ne lui laissait aucun doute sur la destinée qui l'attendait.

Sur ce point comme sur beaucoup d'autres, il semble qu'il y ait désaccord partiel, pour ne pas dire opposition directe, entre les deux documents parallèles. Les synoptiques, en effet, marquent un changement très perceptible dans l'attitude du Seigneur à partir de l'entretien de Césarée de Philippe, où pour la première fois Jésus parle, avec une clarté qui ne laisse pas de prise à l'équivoque, de la mort sanglante qu'il doit subir à Jérusalem [2]. Mais l'évangile de Jean n'observe nullement cette nuance et place dès le commencement dans la bouche du Sauveur des allusions voilées à son supplice (II, 19 ; III, 14), paroles mystérieuses qui n'ont pas manqué d'être exploitées par la critique contre l'historicité du livre qui les contient. Comment admettre, dit-on, que Jésus ait prévu si tôt le crime du Calvaire ? Cela supposerait qu'il savait d'avance sa destinée, ce qui découronne et énerve son ministère, car enfin pourquoi se donner tant de peine si, même avant la lutte, Christ était certain d'échouer ? Aussi

[1] Esaïe LIII, 1-10. Nous n'avons pas à rechercher à qui ce fragment s'applique dans la pensée de l'auteur israélite. Il nous suffit de savoir que l'Eglise primitive en admettait la valeur messianique (Act. VIII, 32-35), d'où l'on peut conclure avec quelque vraisemblance que telle était déjà l'interprétation du Sauveur (par exemple Luc XXIV, 26 et 27 ; comp. Jean I, 29).

[2] Matth. XVI, 21 ; XVII, 23 ; XX, 19 ; Marc VIII, 31 ; IX, 31 ; X, 34 ; Luc IX, 22 ; XVIII, 31-33.

considère-t-on ces textes comme introduisant après coup dans l'histoire évangélique une conception de l'œuvre et de la personne du Sauveur qui n'apparut, de fait, qu'à une époque plus avancée du développement de la pensée chrétienne [1]. Cependant le problème est moins simple qu'il ne le semble et ne se présente dans toute son ampleur que si l'on tient compte des deux remarques suivantes.

a) Jésus peut fort bien avoir prévu sa mort, sans que cette connaissance l'ait dispensé de travailler pour son peuple. L'attitude qu'il prend dès l'entrée de sa carrière publique oblige à admettre qu'il ne se faisait aucune illusion sur l'issue que son ministère devait avoir. Mortellement haï de celui qu'il appelle « le prince de ce monde, » il pouvait d'autant moins se soustraire à la rigueur implacable de son ressentiment, qu'une nécessité divine, comme il l'explique ailleurs, lui imposait d'autre part ce sacrifice. (Luc XXIV, 26.) N'affirme-t-il pas, la veille de son supplice, que la coupe de la cène est « la nouvelle alliance en son sang, » versé « pour la rémission des offenses ? » (Luc XXII, 20 ; Matth. XXVI, 28.) Ne déclare-t-il pas, dans un entretien précédent avec ses disciples, que « le Fils de l'homme est venu, non pour être servi, mais pour servir et pour donner sa vie en rançon pour plusieurs ? » (Matth. XX, 28.) Ces paroles remarquables, dont l'authenticité ne saurait être niée et qui se rattachent aux scènes mystérieuses de la tentation et du baptême, montrent assez que la conception qui s'y exprime n'est pas seulement un article de foi de la primitive Eglise, mais qu'elle remonte bien dans ses traits essentiels jusqu'au Sauveur [2]. Il est vrai que, même après sa lutte au désert, Jésus frémit souvent encore à cette perspective d'opprobre ; l'apostrophe véhémente qu'il adresse à ce sujet à l'un de ses disciples (Matth. XVI, 23) découvre le

[1] Par exemple, C. Holsten, *Zum Evangelium des Paulus und des Petrus* (Rostock, 1868), p. 151, 152.

[2] Contre Holsten, ouvr. cité, p. 152-171. Ce point sera repris plus en détail dans l'exposé de doctrine.

fond de son âme, en attestant combien cette idée lui paraissait redoutable et comme elle le blessait jusque dans le vif de son cœur.

Mais quelles que fussent les résistances de la volonté naturelle, Christ n'en voyait pas moins la mort violente au terme de la voie où son Dieu lui ordonnait de marcher. Peut-être ignorait-il, au début, le *comment* de cette dispensation douloureuse. Victime vouée à l'enlèvement du péché (Jean I, 29), il s'en remettait à la sagesse et à la miséricorde divines. Néanmoins ses conflits avec les principaux du peuple durent lui montrer bien vite d'où viendrait à la fin le coup fatal. Exaspérés par la jalousie et par les déceptions de l'orgueil, les chefs d'Israël poursuivaient le prophète galiléen de leur haine : or, la force matérielle n'étant pas de son côté ou plutôt Jésus ayant renoncé d'avance à en faire usage, il pouvait se représenter sans peine où cet antagonisme le conduirait.

Cependant, s'il dut prendre son parti, dès l'origine, de ne pas convaincre les scribes et les sénateurs, tout autres assurément étaient les dispositions de la foule. On sait que, en présence du Sauveur, les multitudes restèrent longtemps hésitantes. A plusieurs reprises même elles donnèrent essor à leur enthousiasme, et si le théâtre de ces succès fut la province du nord, Jésus pouvait nourrir en secret l'espoir de gagner à lui la Judée. Ici d'ailleurs nous n'en sommes pas réduits aux hypothèses : ce qui prouve qu'il y avait compté, c'est son explosion de douleur, quand il dut constater enfin l'opiniâtreté de ce peuple invinciblement rebelle. « Jérusalem, Jérusalem, s'écrie-t-il alors, qui tues les prophètes et qui lapides ceux qui te sont envoyés, que de fois j'ai voulu rassembler tes enfants, comme une poule rassemble ses poussins sous ses ailes, et vous ne l'avez pas voulu ! » (Matth. XXIII, 37.)

Je le répète, que Christ ait renoncé de bonne heure à attirer à lui les principaux, le fait n'a rien que de très probable, quoique le mobile de la lutte engagée restât, dans cette supposition, le désir d'arracher la foule égarée et indécise à l'in-

fluence funeste des chefs. Et si même Jésus dut reconnaître à la fin qu'Israël dans son ensemble ne voulait pas d'un Messie souffrant et mourant, cette défection ne devait en définitive que hâter la conversion des Gentils et l'extension du règne de Dieu dans le monde (Matth. XXI, 43), autant d'indications qui montrent que le Sauveur, même sans illusion de réussite terrestre, se sentait obligé de travailler sans relâche, et que l'échec apparent auquel aboutit son œuvre n'en diminue en rien le sérieux tragique et la suprême grandeur.

b) Le quatrième évangile est donc si loin de contredire la narration synoptique, qu'il confirme au contraire l'explication qui a été donnée des scènes du baptême et de la tentation au désert. En réalité les deux documents sont d'accord pour attribuer à Jésus, déjà dès le commencement, certaines allusions voilées à son supplice (Jean II, 19 ; III, 14 ; Matth. IX, 15 ; Marc II, 20 ; Luc V, 35) ; mais ce n'étaient là que des prédictions vaguement énoncées et qui ne pouvaient être comprises qu'après leur accomplissement. (Comp. Jean II, 22.) Parmi les textes de l'évangile de Jean qui mentionnent la mort du Seigneur en termes énigmatiques, il faut citer, me paraît-il, le célèbre discours du ch. VI, quoique ce rapport soit contesté par plusieurs théologiens au jugement desquels les expressions « manger la chair » de Christ et « croire en lui » seraient si bien synonymes, que cet enseignement ne contiendrait d'autre idée que celle de la foi vivante au Sauveur [1]. Cette exégèse, cependant, a le tort, à mon avis, de décolorer singulièrement le texte, dont la pensée s'affaisse et perd du coup sa haute originalité. Que viennent faire ici « la chair et le sang » de Jésus-Christ, si l'on s'en tient à l'interprétation donnée par ces critiques ? Dira-t-on que le Seigneur emploie à dessein ces termes insolites pour opérer un triage en rebutant ses auditeurs incrédules? Mais encore fallait-il que les

[1] Voir, par exemple, Reuss, *la Théologie johannique*, p. 190-192 ; Lobstein, *la Doctrine de la sainte cène*, dans la *Revue de théol. et de phil.* de mars 1889, p. 150 et suiv., 156.

mots dont il se sert eussent un sens pour les croyants, qui pouvaient difficilement y voir la répétition banale d'enseignements sur la foi qu'ils avaient entendus dès les premiers jours de l'activité de leur maître. Ou bien Jésus n'aurait-il eu d'autre but que d'attirer l'attention sur son « individualité historique, » d'affirmer sa réelle humanité? Mais qui donc songeait à la mettre en doute, et pourquoi décomposer ainsi sa personne, comme on le fait d'une substance qui se distribue et dont on se nourrit? Certes, l'obligation de croire est affirmée dans ce fragment remarquable; seulement ce que Christ ajoute de nouveau, c'est la détermination plus exacte de l'objet de cette foi salutaire. En se comparant au « pain, » le Sauveur se présente comme principe vivifiant du fidèle : lorsqu'il parle au contraire de « sa chair et de son sang, » Jésus entre dans le vif, il précise, il explique en donnant à entendre que sa mort sera la condition du don de sa vie, Christ ne pouvant distribuer son corps pour le salut du monde qu'à la condition de mourir. Quant au caractère énigmatique de ces enseignements, on se représente le motif de ce demi-silence. Jésus ne mentionna clairement son supplice à venir qu'à ses disciples, et encore ne le fit-il qu'après le solennel entretien de Césarée de Philippe, alors que, les douze ayant exprimé leur foi dans la messianité de leur maître, il devint nécessaire de les former à l'idée d'un Christ souffrant. J'ajoute que, lorsqu'on interprète les textes qui traitent de cet objet, il ne faut pas exagérer la précision marquée, dans l'intention du Seigneur, par la donnée chronologique que rapportent les évangiles. D'après l'usage courant, « trois jours » sont pour Jésus l'expression d'un délai de peu de durée[1] ; ce que le Sauveur

[1] Comp. Osée VI, 2 ; Luc XIII, 32. La même observation s'applique à la parole correspondante du quatrième évangile. (II, 19.) A ce propos, M. Wendt fait remarquer que la leçon de Marc *μετὰ τρεῖς ἡμέρας* (VIII, 31 ; IX, 31 ; X, 34) doit être préférée à celle des deux autres synoptiques (*τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ* Matth. XVI, 21 ; Luc IX, 22. Comp. Wendt, II, p. 545), plus conforme à l'histoire, puisque la résurrection du Sauveur a été constatée « le troisième jour, » soit *deux* jours après sa mort, mais qu'on peut suspecter pour cette raison même d'avoir été arrangée après coup.

affirme ainsi, c'est donc la certitude de sa victoire sur le sépulcre ; toutefois les disciples sont si mal préparés à accepter la mort du Messie, que cette parole pèse obstinément sur leur mémoire — ainsi que cela arrive à ceux que poursuit une pensée obsédante, — et que, pour l'heure, le reste s'efface de leur horizon. Aussi la narration biblique montre-t-elle ingénument combien ces prédictions de leur maître leur paraissaient obscures (Matth. XVI, 21, 22 ; Marc IX, 31, 32 ; Luc XVIII, 33, 34) ; ils avaient tant de peine à s'y faire, qu'ils n'en comprirent le sens qu'après la résurrection du Seigneur. (Luc XXIV, 26, 27.)

Mais si les apôtres, aveuglés par leurs préjugés judaïques, ne pouvaient supporter cette perspective d'ignominie, Jésus l'avait mesurée du regard, sans lâcheté comme sans orgueil et sans bravade, sachant que sa fonction glorieuse l'obligeait, lui, le libérateur, le Messie, à « donner sa vie en rançon pour plusieurs. » (Matth. XX, 28.) Il fallait une condition, néanmoins, pour que ce prix de rachat fût acceptable. Chez les Hébreux, la victime offerte en sacrifice ne devait présenter ni tare ni défaut ; bien plus nécessaire encore était-il que Christ fût libre de toute impureté pour apparaître aux hommes comme « l'agneau de Dieu qui ôte le péché du monde. » (Jean I, 29.)

4° *Jésus ne fut pas seulement un héros de la foi, plus noble et plus grand que ne le sont les autres ; il se rend à lui-même le témoignage d'avoir toujours vécu sans péché.*

La sainteté de Jésus-Christ [1], que nous avons supposée

[1] Relire en particulier l'étude classique de Ullmann, *Ueber die Sündlosigkeit Jesu* (2e édit., 1833), traduite en français par Théophile Bost sous le titre de : *la Sainteté parfaite de Jésus-Christ*. Le terme allemand *Sündlosigkeit* ne signifie pas *impeccabilité*, expression qui marque la qualité d'un être qu'aucune imperfection ne saurait atteindre, tandis que la première désigne la situation de celui qui, de fait, est resté franc de toute souillure devant Dieu. C'est dans ce second sens seulement que nous parlons de la sainteté parfaite du Sauveur des hommes, le Christ des évangiles n'ayant pas été saint de nature, mais l'étant devenu par la libre consécration de son activité.

jusqu'ici sans la prouver, ne saurait être établie par l'analyse des actes successifs de sa vie. Non seulement nous n'en connaissons qu'un petit nombre (Jean XXI, 25) ; mais si même les évangiles nous en donnaient l'énumération complète, la perfection morale est avant tout un état de l'âme, qui échappe à ce genre de démonstration. Seul le témoignage personnel peut nous fournir la clef de la difficulté : or, voici les éléments qui entrent, me paraît-il, en ligne de compte.

a) La sainteté du Sauveur est attestée d'abord par les déclarations constantes des apôtres (Act. III, 14 ; IV, 27, 30 ; 2 Cor. V, 21 ; 1 Pier. II, 22 ; 1 Jean II, 1, 2 ; III, 5, etc.) : quelque divergentes que soient leurs conceptions de l'Evangile, tous sont d'accord sur ce point. A elle seule déjà cette unanimité, qu'aucune note discordante ne trouble, est un indice fort remarquable, bien que cet argument, d'autre part, ne soit en aucune manière péremptoire, puisqu'après tout les disciples n'ont pas lu dans l'âme de leur maître et que c'est là seulement, dans ce sanctuaire intime, que se déroule le drame mystérieux du péché.

b) La seule preuve décisive reste donc le témoignage de Jésus, à propos duquel, cependant, deux exceptions ont été souvent signalées. C'est en premier lieu le récit du baptême du Seigneur, dont un des incidents est interprété par quelques théologiens dans le sens d'un aveu de culpabilité, hypothèse que je n'aborde pas de nouveau, attendu qu'elle a été déjà discutée. Un autre passage biblique exploité contre la sainteté du Christ est la parole que rapportent les évangiles : « Pourquoi m'appelles-tu bon ; il n'y a de bon que Dieu seul[1]. » Cette réponse du Sauveur semble en effet étrange, puisque Jésus a l'air de retirer ainsi tout son enseignement en se rangeant lui-même au nombre des hommes pécheurs. Voici toutefois le sens de cette déclaration, lorsqu'on a soin de la replacer dans son contexte.

[1] Marc X, 18 ; Luc XVIII, 19. Le texte authentique de Matthieu est : « *τί με ἐρωτᾶς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ.* » — « Pourquoi m'interroges-tu sur ce qui est bon? » (XIX, 17.)

Au jugement de l'Israélite qui vient de l'aborder, Jésus n'est qu'un docteur[1], un rabbin comme les autres, que cet inconnu n'hésite pas néanmoins à appeler « bon maître, » parce qu'il ne met pas en doute que les efforts de l'homme ne puissent lui procurer la justice devant Dieu. Ne va-t-il pas jusqu'à s'imaginer qu'il a toujours observé la loi et qu'il aime son prochain comme lui-même? (Marc X, 19, 20 ; Matth. XIX, 18-20.) Lorsque le Seigneur constate de si prodigieuses illusions, il commence donc par ramener son interlocuteur à une idée plus juste de la sainteté divine. Comment, s'écrie-t-il, tu me donnes le nom de « bon ! » Mais sais-tu bien ce que tu dis ? Ignores-tu que Dieu seul a le droit de réclamer ce privilège?

Ce n'est donc pas de lui-même que Jésus se préoccupe avant tout. Il n'aborde en aucun sens la question de sa pureté personnelle. Tout ce qu'il veut, c'est éprouver cet homme en lui montrant l'état de son cœur. Mais s'il lui rappelle avec force que Dieu seul est saint, il ne faut pas oublier que Christ affirme ailleurs être avec Dieu dans un rapport absolument unique et que c'est ce qui l'a affranchi dès sa naissance de la tache originelle, innocence native qui, se transformant en obéissance voulue, lui permet de se donner d'une manière spéciale le titre de Fils de Dieu. Tel est le témoignage qu'il se rend sans être jamais contredit par ceux qui l'entourent et qui l'accusent. Ici les textes du quatrième évangile abondent (VIII, 34-36, 46 ; XIV, 30 ; XVI, 9, etc.) : la sainteté du Sauveur y apparaît non comme l'absence de péché seulement, ce qui n'en est que la condition négative, mais avant tout sous la forme d'une communion ininterrompue avec Dieu, d'une consécration de tous les instants à la volonté divine. (I, 52 ; V, 30 ; X, 30 ; XVII, 4, etc). Quant aux synoptiques, bien que moins explicites, pour le fond de la doctrine ils confirment cet enseignement. Il est vrai que le

[1] *Διδάσκαλε*. Marc X, 17.

récit qu'ils nous fournissent traite moins de la personne du Sauveur que de son œuvre ; mais cette activité rédemptrice suppose une pureté morale que n'effleure aucune ombre de souillure. Comment, en effet, ce Jésus qui invite ses disciples à implorer le pardon de son Dieu (Matth. VI, 12) s'arrogerait-il lui-même le droit de pardonner[1], s'il s'était rangé dans la catégorie des coupables ? Pourquoi parlerait-il de la valeur expiatoire de son sang (Matth. XX, 28 ; XXVI, 28), s'il avait besoin qu'expiation fût faite de ses offenses ? De quel droit enfin lui qui nous interdit de juger (Matth. VII, 1) se poserait-il en juge des humains (XXV, 31-46), s'il ne se sentait supérieur à nous de toute la distance qui nous sépare de la sainteté divine ?

De telles déclarations placent l'historien en présence d'un dilemme dont on ne saurait nier la portée. Ou bien celui qui a tenu ce langage, s'il n'était qu'un homme tel que nous, s'est rendu coupable de folie ou de blasphème ; ou bien il s'est considéré comme libre de nos imperfections, ce qui lui permet d'assumer les doubles fonctions de libérateur et de juge. Or, la première hypothèse étant incompatible avec le caractère de haute moralité que la critique qui se respecte a toujours reconnu au fondateur du christianisme[2], il ne reste qu'à admettre que Jésus a eu la conviction d'être, seul dans le monde, affranchi de la tache du péché. Mais s'il l'a cru, c'est qu'il l'a été de fait et que nulle transgression de la loi de Dieu n'a jamais souillé sa vie ; car l'exemple d'un saint

[1] Matth. IX, 6 ; Marc II, 10, etc. Comp. la remarque des scribes à ce sujet, Marc II, 7.

[2] Même les auteurs les plus négatifs sont unanimes sur ce point. « Tous les siècles, écrit Renan par exemple, proclameront qu'entre les fils des hommes, il n'en est pas né de plus grand que Jésus. » (P. 475 de la 13e édit.) Comp. le passage remarquable de la seconde *Vie de Jésus* de Strauss (p. 198), où le célèbre théologien s'attache à montrer que Jésus fut de nature une belle âme, exempte de ces luttes pénibles qui, chez un Augustin, un Luther ou un saint Paul ont laissé des traces ineffaçables d'amertume et de dureté. Déjà dans la polémique qui suivit l'apparition de la première *Vie de Jésus*, Strauss répudie comme indigne d'un philosophe ou d'un historien sérieux tout système qui tendrait à dégrader l'Evangile. (*Streitschriften*, 3e cah., p. 41 ; comp. *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*, 1re édit., II, 687).

Paul s'appelant « le premier des pécheurs » (1 Tim. I, 15 ; comp. 1 Jean I, 8) est là pour nous montrer que la conscience devient d'autant plus délicate que l'homme se rapproche davantage de l'idéal céleste de la pureté. Plus donc on insiste sur la distinction religieuse de Jésus, plus on est forcé d'avouer que, s'il avait eu à sa charge le souvenir de la faute la plus légère, il eût été le dernier sans doute à en dissimuler l'existence, tandis que sa sainteté parfaite est attestée au contraire par le témoignage persistant qu'il se rend à lui-même, fait capital, qui se rattache à ce qu'il y a de plus intime dans cette grande et mystérieuse personnalité.

5° *Cette absence de péché suppose que les origines du Seigneur ne sont pas identiques à celles des autres hommes ; c'est cette différence que Jésus-Christ exprime lorsqu'il se donne le titre de Fils unique de Dieu.*

Il faudrait citer ici nombre de déclarations (Matth. XI, 27 ; Marc XIII, 32 ; Jean III, 13 ; VI, 62 ; VIII, 58 ; X, 30, etc.), sur lesquelles je me réserve de revenir dans l'exposé de l'enseignement évangélique. Qu'il me suffise de faire remarquer que les synoptiques ne méconnaissent nullement ce caractère (Matth. XI, 27 ; Marc XIII, 32) et que c'est à cette qualité de Fils unique que se ramènent les éléments constitutifs de la conscience messianique du Sauveur. Ici nous touchons aux dernières profondeurs de la nature psychologique et spirituelle du libérateur des hommes. Seulement ce qui, pour l'observateur étranger, ne se découvre qu'au terme d'un long travail d'investigation, fut en réalité pour Jésus la racine ou le principe caché duquel a procédé tout le reste. Ce n'est pas parce qu'il s'attribua les fonctions souveraines de Christ qu'il en vint à parler de son essence divine ; c'est bien plutôt parce qu'il se savait le Fils unique du Père qu'il apparut à son peuple comme maître et rédempteur. Dès son enfance, il s'était développé loin du péché, ce qui suppose qu'il était né dans une situation différente de la nôtre ; et mieux il en vint

à mesurer cette distance qui le séparait des autres hommes, plus clairement il comprit le caractère exceptionnel de ses relations avec Dieu.

C'est ce sentiment encore vague et naïf qu'il exprime à l'âge de douze ans lors de la scène du temple et qui, se transformant plus tard en conviction réfléchie, le rend inébranlable dans sa résolution de se consacrer au salut de l'humanité. Pour agir sur le monde en général, il se présente d'abord à Israël comme l'Oint de Jéhova qu'avaient annoncé les prophètes : telle est, ainsi que nous l'avons établi, l'idée qu'il se formait de son ministère messianique. Cependant il ne suffisait pas que Jésus sût exactement qui il était et ce qu'il voulait ; il fallait tenir compte aussi de son entourage, avec les dispositions qui y régnaient et qui, l'issue le montra bien, pouvaient devenir un sérieux obstacle. Tout plan d'action supposant la connaissance soit de l'objet à atteindre, soit des opinions ou des préjugés de ceux dont on réclame le concours, après avoir considéré comme nous l'avons fait le but du Sauveur, qui n'était autre que la réalisation de son œuvre rédemptrice, il nous reste donc à rechercher jusqu'à quel point ce programme répondait aux croyances et aux aspirations d'Israël.

II. *Le rapport de la conception de Jésus avec les espérances de son peuple.*

Jésus eut la conscience distincte de sa messianité dès le début de son activité publique. De leur côté, les Juifs attendaient avec impatience le libérateur promis. Cependant cette correspondance apparente entre le Christ et ceux auxquels il s'adressait cachait un malentendu qui fut une source féconde de difficultés et d'amertumes [1]. L'envoyé de Dieu que rêvaient les contemporains du Sauveur n'avait, sauf le nom, rien de

[1] Comp. Riggenbach, *Vie du Seigneur Jésus*, p. 272 et suiv. de la traduction française.

commun avec le Messie humble et souffrant dont nous venons de marquer à grands traits la ligne de conduite. Ce que les Juifs demandaient, c'était un souverain selon les idées de ce monde, un roi qui, se faisant le vengeur de son peuple, exaltât le pouvoir de la théocratie en courbant sous son joug toutes les nations[1]. Que fera donc Jésus en présence de cet idéal terrestre? Le favoriser par son attitude ou par ses discours, c'était renoncer au caractère spirituel de son œuvre, tandis que, d'autre part, en le combattant directement et sans réserve, le Seigneur supprimait tout point de contact possible entre sa personne et le peuple qu'il était venu sauver. Christ avait donc à triompher des préjugés de ses concitoyens sans pourtant les détourner de l'Evangile. Faire naître la foi, tout en heurtant de front les espérances qui paraissaient en être le fondement nécessaire : comment surmontera-t-il cette difficulté menaçante contre laquelle les efforts de son patriotisme semblaient devoir se briser ?

Le mode de conduite qu'il adopte dans ce but consiste à faire les œuvres du vrai Messie sans en prendre officiellement le titre. Il fallait que les Juifs en vinssent à voir en Jésus le libérateur promis par les prophètes, mais qu'ils y fussent amenés par un travail spirituel, progressif, insensible, par l'attrait céleste du royaume de Dieu. Ce ne devait pas être une soumission violemment imposée par un acte d'éclat enflammant les passions sans purifier la vie : cette conviction devait mûrir lentement dans les âmes sous l'influence de la parole et au contact de la personnalité rédemptrice du Sauveur.

Pour créer en Israël de telles dispositions, Jésus évite donc de se plier aux idées messianiques qui avaient cours dans la foule. Ainsi il refuse d'intervenir dans les affaires civiles en réglant des questions d'héritages (Luc XII, 13, 14) ; il prêche l'obéissance à César, sans porter atteinte aux droits de Dieu (Matth. XXII, 21 ; Marc XII, 17 ; Luc XX, 25) ; il

[1] Voir en particulier Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, II, p. 417 et suiv.

paie scrupuleusement l'impôt, bien qu'en sa qualité de Christ il dût, de par le droit théocratique, être exempté de cette charge (Matth. XVII, 24-27) ; il ne consent sous aucun prétexte à opérer le miracle d'apparat que les Juifs attendaient de leur libérateur. (Matth. XVI, 1 et suiv. ; Luc XI, 29 ; Jean II, 18 ; VI, 30, 31.)

Mais s'il s'abstient de tout ce qui était de nature à favoriser les préjugés populaires, il réalise non moins résolument le programme d'activité du vrai Messie, tel que l'avaient fixé jadis les prophètes et tel que Jésus l'accepte dès sa première prédication dans la synagogue de Nazareth. (Luc IV, 18, 19.) Aussi peut-il répondre aux deux délégués du précurseur en envoyant à Jean ces fières paroles : « Allez et rapportez ce que vous avez vu et entendu : les aveugles voient, les boiteux marchent, les lépreux sont nettoyés, les sourds entendent, les morts ressuscitent et l'Evangile est annoncé aux pauvres. » (Matth. XI, 2-6 ; Luc VII, 22 ; comp. Esaïe XXXV, 5, 6.) Jour après jour, en effet, Jésus parcourt le pays, guérissant les malades, consolant les affligés (Matth. VIII, 17), prêchant le royaume avec une autorité qui étonne les multitudes (Matth. VII, 29), arrachant même à ses adversaires des témoignages spontanés de louange et d'admiration. (Jean VII, 46.)

Une telle conduite, dans laquelle éclataient l'amour et la puissance de Dieu, devait attirer au Sauveur les Israélites bien disposés qui attendaient la délivrance promise. Dans toute la première partie de son ministère, cependant, Jésus ne se donne jamais à connaître ouvertement, officiellement comme le Messie ; il aime plutôt à se désigner par le terme mystérieux de « Fils de l'homme, » dont les foules ne semblent pas avoir saisi très nettement le sens. (Jean XII, 34.) Quand les esprits immondes se prosternent et s'écrient : « Tu es le Fils de Dieu, » il leur défend avec menace d'en parler (Marc I, 25, 34 ; III, 11, 12, etc.) ; ailleurs encore, avertissant deux aveugles qu'il vient de guérir, il leur dit : « Prenez garde que personne ne le sache. » (Matth. IX,

27-30.) Sa préoccupation constante est de contenir l'enthousiasme toujours prêt à déborder. Il se manifeste par des miracles divins ; puis, quand le peuple enflammé se dispose à saluer en lui le Messie, il s'efface et se dérobe aux hommages. (Jean VI, 15.) Les Juifs lui en font même expressément le reproche : « Jusques à quand, s'écrient-ils, tiendras-tu notre âme en suspens? Si tu es le Christ, dis-le-nous sans détour. » (Jean X, 24.) Ce qu'ils réclament sans doute du prophète galiléen, c'est une déclaration catégorique conforme aux idées populaires, avec miracles correspondants ; mais Jésus esquive cette demande en renvoyant ceux qui la lui présentent à l'attestation générale de ses discours et de son œuvre. (Vers. 25 et suiv.)

Ce n'est qu'en terre païenne que, laissant ces précautions, Christ dévoile sa dignité messianique. (Jean IV, 25, 26 ; Marc V, 19, 20.) Je rappelle en particulier la parole qu'il adresse au démoniaque de Gadara lorsque, au lieu de lui défendre de parler ainsi qu'il le fait en pareil cas en Galilée, Christ enjoint à cet homme de raconter aux siens les miséricordes du Seigneur (Marc V, 19), ordre d'autant plus opportun que le trait dominant de la population que Jésus visitait alors était moins l'exaltation que l'engourdissement et l'apathie. (Vers. 17.) Mais, dès qu'il se retrouve en pays israélite, revenant à sa méthode accoutumée, le Seigneur recommande avec instance qu'on fasse le silence autour de ses actions. (Marc V, 43.)

Et non seulement Jésus use de ce mode d'agir avec le peuple en général, mais il observe la même réserve dans ses rapports avec ses disciples. Il les choisit, il les enseigne, il les envoie prêcher l'Evangile, il leur donne le pouvoir de chasser les démons (Matth. X, 1, 7, 8) ; mais il ne leur révèle pas du coup sa messianité, parce qu'il veut les obliger à en faire d'eux-mêmes la découverte. Sous l'influence bienfaisante du Sauveur, un travail devait s'opérer dans leur âme jusqu'à les arracher à leurs idées terrestres et à les amener, malgré

les espérances populaires qu'ils partageaient (Matth. XX, 20, 21 ; Act. I, 6), à voir en Jésus, cet homme sans apparence, le Christ, le libérateur. Cette conviction devait naître lentement en eux et non s'imposer à leurs esprits par une manifestation bruyante ; il fallait que la foi jaillît des profondeurs de leur vie renouvelée au contact du Fils de Dieu.

La scène de Césarée de Philippe (Matth. XVI, 13-20 ; Marc VIII, 27-30) marque le terme de ce développement préparatoire. Déjà Jésus avait obtenu les succès les plus retentissants de son activité galiléenne : grande était sa renommée dans la foule ; plusieurs opinions contradictoires circulaient à son sujet. Un jour, pressé de savoir à quoi ses disciples en étaient, Jésus les entraîne donc à l'écart pour leur poser cette question brûlante : « Et vous, qui dites-vous que je suis ? » Sur quoi Pierre, l'homme du premier mouvement, aux impressions vives et soudaines, se fait l'organe des douze en répondant à son maître : « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant. » On comprend l'explosion d'allégresse et de reconnaissance du Sauveur à l'ouïe de cette parole. « Tu es heureux, s'écrie-t-il, Simon, fils de Jonas, car ce ne sont pas la chair et le sang qui t'ont révélé ces choses, mais c'est mon Père qui est dans les cieux ; » ce qui signifie que la profession qui vient de retentir avec un accent si ferme et si joyeux n'est certes pas une leçon correctement apprise, écho de l'opinion des hommes, mais qu'elle atteste la puissance de l'action illuminatrice exercée chez le disciple par l'Esprit du Seigneur.

Dès ce moment, les adhérents de Jésus connaissent ce qu'ils n'avaient fait que pressentir ; ils savent que leur maître est le Messie. Le long travail que nous venons de rappeler n'a pas été inutile, et si Christ est obligé de se dire que les foules le dédaignent, il est du moins reconnu comme il doit l'être dans le cercle intime de ses amis. Mais ce résultat constaté, le Sauveur revient aussitôt à ses précautions précédentes. D'abord et pour empêcher les douze de caresser leur rêve d'ambition,

à l'heure où ils sont tout à la joie d'avoir découvert sa messianité il se met à leur parler de ses souffrances. (Matth. XVI, 13-20, 21, 25 ; Marc VIII, 31-38 ; Luc IX, 22-27.) S'il doit régner, c'est au travers de la douleur et de l'ignominie ; Golgotha sera pour lui la voie humiliante conduisant à la victoire ; la croix du Calvaire, le premier degré du trône de gloire qu'il doit recevoir dans le ciel. L'effroi de Simon à l'ouïe de ces paroles prouve combien cette perspective d'opprobre le révoltait, lui et ses compagnons de service ; aussi Jésus s'applique-t-il dès lors à montrer aux apôtres que ce chemin est le seul qu'il puisse suivre pour apparaître un jour au monde dans le triomphe de sa divine royauté. Mais le Seigneur ne se borne pas à prédire la catastrophe qu'il voit distinctement à l'issue de sa carrière terrestre. A peine le cri de la foi : « Tu es le Fils de Dieu » était-il sorti de la bouche de Pierre, que Jésus « leur recommanda de ne dire à personne qu'il fût le Christ ; » car il fallait que le peuple, comme les disciples, arrivât à cette conviction par le travail personnel du renoncement et de l'obéissance. Après Césarée de Philippe, le Sauveur continue donc plus que jamais à se donner aux foules, mais en se retirant. Ce n'est qu'aux approches de la crise finale que, déchirant enfin le voile, Jésus fait acte de royauté messianique par son entrée solennelle à Jérusalem. (Matth. XXI, 1-11 ; Marc XI, 1-10 ; Luc XIX, 29-44 ; Jean XII, 12-16.) Israël l'a rejeté, la catastrophe est imminente, aucun malentendu n'est plus à craindre ; aussi Christ affirme-t-il hautement ses droits le dimanche des Rameaux, comme ensuite lorsqu'il s'écrie devant le conseil suprême de son peuple : « Désormais vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite de la puissance de Dieu et venant sur les nuées du ciel. » (Matth. XXVI, 63, 64 ; Marc XIV, 61, 62 ; Luc XXII, 69, 70.) Mais si les Juifs ne peuvent plus accuser le prophète galiléen de se dérober à leurs recherches (comp. Jean X, 24), ils s'emparent maintenant de ce témoignage catégorique pour donner une apparence légale à sa condamnation.

Tel fut le conflit de l'idée messianique du Seigneur avec celle de ses compatriotes. Les deux conceptions en présence étaient incompatibles ; il fallait que l'une d'elles succombât. A première vue, Jésus fut vaincu dans cette lutte opiniâtre. Seuls quelques disciples le suivirent dans sa voie solitaire, et encore ne comprirent-ils les souffrances du Messie qu'après sa glorification. Repoussé par l'austérité de l'idéal évangélique, le peuple de la promesse s'attacha avec passion aux espérances malsaines dont il se nourrissait et crucifia le Christ après avoir foulé aux pieds sa parole. Mais le drame sanglant de Golgotha, triomphe apparent du judaïsme incrédule, fut en réalité le signal de son irrémédiable défaite. Dès lors l'ambition politique des Juifs s'exalta jusqu'au délire, d'autant qu'ils avaient rejeté le seul d'entre eux qui pût les recouvrir du manteau de sa protection souveraine, le seul qui leur parlât le langage de la sagesse en les mettant en la sainte présence de Dieu. Cet ami fidèle disparu, Israël affolé se heurta donc contre le pouvoir de Rome et fut brisé dans ce choc suprême, tandis que l'idée messianique de l'Evangile, s'incarnant dans le message de la croix et volant de bouche en bouche, faisait la conquête pacifique de l'univers. « Et moi, avait dit le Seigneur pour marquer la portée incommensurable de son divin sacrifice, lorsque j'aurai été élevé de la terre, j'attirerai tous les hommes à moi. » (Jean XII, 32.)

Toutefois avant le triomphe devait venir la lutte. Nous venons d'indiquer le but à poursuivre avec les difficultés à vaincre ; il nous reste à montrer quelles armes Christ avait à son service pour la réalisation du salut en Israël et dans l'humanité.

Article B. — Les moyens d'action de Jésus.

La *parole* et la *pratique*, tel est le double levier dont dispose quiconque aspire à diriger ses semblables : nous aurons donc à considérer ici soit les discours du Sauveur, soit ce qu'il appelle son « œuvre » messianique par excellence, le *mi-*

racle. A propos de la doctrine cependant, pour ne pas anticiper sur l'exposé didactique qui sera fait dans la suite, nous nous occuperons moins des pensées développées par le Seigneur que de l'expression qu'il leur donne et de la méthode qu'il emploie pour les mettre à la portée de tous.

I. *La forme de l'enseignement de Jésus*[1].

Le premier but d'un orateur étant d'être compris, comment le Sauveur a-t-il présenté l'Evangile afin de le rendre accessible aux foules ? Christ apportait au monde des vérités sublimes, si profondes qu'on les creusera jusqu'à la fin des siècles sans en épuiser le contenu divin. Or, ses auditeurs étaient pour la plupart des hommes du peuple, sans instruction, souvent même sans intelligence spirituelle et dont le formalisme avait desséché la vie. De quels moyens Jésus s'est-il servi pour écarter cet obstacle, en mettant au niveau de leurs préjugés et de leur étroitesse les doctrines du salut ?

Christ emploie à cet effet ce qu'on appelle la méthode de l'*accommodation*, procédé qui consiste à tenir compte de l'état de ceux qu'on veut instruire. Tout pédagogue avisé s'efforce d'aller du connu à l'inconnu, du simple au composé, des expériences de chaque jour à la découverte progressive de vérités nouvelles. Encore faut-il se souvenir que Jésus n'avait pas affaire à des enfants dont l'esprit encore flexible se plie sans effort à la discipline qu'on lui impose. Les foules qui l'entouraient se composaient en bonne partie d'adultes, mais d'hommes mal préparés à la connaissance des choses divines et qui joignaient parfois à l'ignorance du jeune âge la raideur du formalisme et l'intolérance du parti pris.

[1] Comp. Louis Duvoisin, *la Forme de l'enseignement de Jésus-Christ* (Lausanne, 1859) ; Riggenbach, *Vie du Seigneur Jésus*, traduction française, p. 443 et suiv., 465-484 ; de Pressensé (7e édit.), p. 364 et suiv. ; Keim, II, p. 101 et suiv. ; Weiss, I, 486 et suiv. ; Wendt, II, 74 et suiv. Sur la forme parabolique en particulier et sur les rapports de Jésus avec la nature : Grau, *Das Selbstbewusstsein Jesu* (Nördlingen, 1887), p. 69-90 ; Wendt, II, p. 82-94, 115, 116.

Vis-à-vis d'auditeurs qu'il était si nécessaire de ménager, le mode d'enseignement de Jésus consiste d'abord à ne pas heurter de front leurs croyances. Il cherche à les amener à l'Evangile non pas en critiquant leurs idées, mais en les attirant par l'exposé simple et lumineux de la vérité. Il est vrai que, dans le sermon sur la montagne par exemple, Jésus ne craint pas de substituer son autorité à celle de Moïse (Matth. V, 21, 22, 27, 28, etc.) et qu'ailleurs encore il marque très nettement le caractère nouveau de sa législation. (Matth. IX, 16.) Le principe qu'il apporte au monde n'est pas le simple prolongement des lignes déjà tracées par la religion légale. Mais lorsqu'il juge nécessaire d'affirmer ainsi sa position, le Seigneur évite d'autre part les formules irritantes qui eussent rebuté même les auditeurs les plus faciles ; il développe sa pensée sans polémiser contre les erreurs contraires et en y mettant tous les égards compatibles avec le devoir de la sincérité. Son but est de déposer dans les cœurs des germes qui, plus tard, en grandissant, feront éclater les formes vieillies du judaïsme. La méthode qu'il choisit est celle de l'évolution progressive, et non de la soudaine et brutale révolution.

Ce procédé d'accommodation a-t-il poussé Jésus à admettre, ne fût-ce que par moments, des préjugés qu'il ne partageait pas, mais qu'il aurait eu l'air d'adopter pour ne pas contrarier les foules? Telle est l'explication qu'on a donnée en particulier des paroles du Sauveur sur l'existence du diable et des esprits malins. Mais cette théorie[1] porte atteinte au caractère et à la dignité de Jésus, qui, lorsqu'il prémunit ses disciples contre l'influence de Satan, en parle sans contredit parce qu'il y croit fermement lui-même. Si donc Christ se met au niveau de ceux qu'il veut amener à lui, c'est en partant de ce qu'il y a de juste dans leurs idées et dans leurs dispositions, pour élever par degrés ses auditeurs aux vérités moins accessibles et plus sublimes, ce qui me conduit à

[1] Comp., par exemple, la réfutation très serrée de cette manière de voir dans la *Vie de Jésus* de Weiss (I, p. 457-459).

signaler la *gradation* fort remarquable de son enseignement.

Au début Jésus, se rattachant au passé, se borne à répéter la prédication de Jean-Baptiste, résumé de la religion mosaïque : « Convertissez-vous, car le royaume des cieux est proche. » (Matth. IV, 17.) Puis il développe dans le sermon sur la montagne le principe de l'Evangile, en présentant sa doctrine comme une loi spiritualisée qui se concentre dans le commandement de l'amour. Plus tard, décrivant les caractères du royaume ainsi formé, il opère par ses paraboles un triage dans la foule (Matth. XIII), jusqu'à ce qu'après Césarée de Philippe il attire l'attention de ses disciples sur sa personne et sur la mort qu'il doit subir à Jérusalem. (Matth. XVI, 21.) On le voit, pareil au chef de famille qui tire de son trésor « des choses nouvelles et des choses anciennes » (Matthieu XIII, 52), Jésus part des besoins de la piété israélite pour faire accepter au peuple, par une progression sagement ménagée, ces vérités divines qui contenaient en germe l'abolition de la loi[1].

Mais il ne suffisait pas que le Sauveur se mît à la portée des Juifs en tenant compte de leurs idées ; il fallait qu'il le fît aussi par le langage dont il revêt son enseignement. Jésus avait affaire à des esprits incultes, inaccoutumés aux opérations de la logique et ne pouvant saisir le style abstrait de l'école : aussi se garde-t-il d'exposer l'Evangile en ayant recours aux procédés dialectiques que recherchaient avec prédilection les docteurs israélites de son temps. Christ montre la vérité bien plus qu'il ne la prouve, l'enveloppant d'images colorées, qui la rendent accessible aux intelligences les plus rebelles. Rien de raide ni de convenu dans sa parole ; toutes ses pensées s'animent ; douées du mouvement de la vie, elles passent devant l'esprit, chacune avec son geste et sa physionomie rayonnante de vivacité et d'expression. L'humble en-

[1] « D'abord Jésus s'est laissé deviner, ensuite il s'est montré, enfin il s'est donné. » P. Lobstein, *la Doctrine de la sainte cène*, dans la *Revue de théol. et de phil.* de septembre 1888, p. 504.

fant les reconnaît, lorsqu'il les voit, et les salue d'un sourire, tandis que le savant y découvre des profondeurs de sagesse que la science humaine s'épuise vraiment à mesurer. Jésus n'est-il pas le poète par excellence, dont la baguette d'or transforme comme par magie ce qu'elle touche? L'idée que nous décomposons avec labeur, Jésus l'évoque devant les yeux, palpitante de vie; la fleur que nous ne connaissons qu'après l'avoir réduite à l'état de feuilles mortes, Jésus la fait surgir d'un seul jet dans l'éclat de sa fraîcheur et de sa beauté céleste : de là le coloris et la puissance incomparables de ces enseignements populaires que les synoptiques nous donnent avec tant de grâce et de simplicité.

Cependant l'image ne constitue pas à elle seule tout le discours ; c'est un joyau qu'il faut mettre en œuvre. Le plus souvent, Jésus l'enchâsse dans une de ces sentences vives et bien frappées qui sont familières au génie de l'Orient. On en trouve un grand nombre dans les écrits de l'Ancien Testament ; mais ici comme partout ailleurs Jésus laisse ses devanciers fort en arrière. Rien ne saurait égaler la netteté de ces mots, dont l'empreinte se dessine avec un relief ineffaçable : « Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu. » (Luc XX, 25.) « L'œil est la lumière du corps.... Si donc la lumière qui est en toi n'est que ténèbres, quelles ténèbres! » (Matth. VI, 23.) Parfois la sentence évangélique prend un tour paradoxal, propre à stimuler la pensée en excitant la curiosité. « Laisse les morts ensevelir leurs morts. » (Luc IX, 60.) « Qui veut sauver sa vie la perdra, mais qui la perd à cause de moi la trouvera. » (Matth. XVI, 25.) Quels aiguillons que de telles paroles ! La flèche décochée, l'auditeur, atteint dans le vif de l'âme, cherche vainement à l'arracher. Eperonné, l'esprit travaille et n'a de repos qu'il n'ait trouvé l'énigme, en dégageant la vérité de l'enveloppe légère et brillante dont l'éclat l'a dès l'abord attiré.

Comme les perles fines d'un riche collier, ces maximes évangéliques sont souvent reliées entre elles par un fil imper-

ceptible. Ailleurs le discours de Jésus prend de lui-même l'ampleur d'une comparaison large et puissante ; l'image, en se prolongeant, devient allégorie, ou lorsque la forme est narrative, c'est une parabole, dans laquelle l'idée se présente sous l'aspect d'un récit rapide et saisissant. Tandis que l'allégorie apparaît à plusieurs reprises dans le quatrième évangile, où Jésus se compare tantôt au bon berger, tantôt à un cep dont le Père est le vigneron (Jean X, 1 et suiv. ; XV, 1 et suiv.), la parabole est un genre spécial aux synoptiques : c'est, en petit, un drame plein de mouvement et de vie. On la distingue de la fable soit par le procédé de la fiction, en ce que la parabole reste dans les conditions de la réalité, tandis que la fable fait parler par exemple des animaux ou des arbres, soit par le fond de l'idée, en ce que la fable se résout le plus souvent en applications d'une morale égoïste, tandis que la parabole sert d'enveloppe aux plus graves enseignements du salut.

Il faut observer en outre que la parabole, intervenant à un moment de crise du ministère du Sauveur, révèle une intention de jugement aussi bien que de miséricorde. Les textes en font expressément la remarque. (Matth. XIII, 10-15.) Fatigué des lenteurs d'un peuple paresseux et engourdi, Jésus le punit en éloignant de sa perception cet Evangile qu'on s'obstine à méconnaître. Aussi la parabole a-t-elle été comparée à un voile assez épais pour soustraire la vérité céleste à ceux qui se montrent indignes de la recevoir, mais assez transparent pour la revêtir, aux yeux des disciples bien disposés, d'une forme lumineuse qui en rehausse l'éclat et le charme.

Dans la foule mélangée qui entourait le Seigneur se dessinaient en effet ces deux tendances, les seules qui soient possibles en face de Jésus-Christ. Les uns se sentaient attirés par le message de l'amour divin ; mais encore ignorants, ils avaient besoin de mieux comprendre. D'autres, terrestres au fond de l'âme, ne suivaient le prophète de Galilée que pour

obéir à l'impulsion de leur entourage ou par un mouvement d'enthousiasme irréfléchi. Or, la volonté du Sauveur étant que les intentions profondes des hommes viennent au jour, la parabole est un des moyens qu'il choisit pour opérer ce triage. En écoutant, les esprits sérieux sont poussés à la recherche et travaillent jusqu'à ce qu'ils aient trouvé, tandis que les auditeurs frivoles, étonnés de cet obstacle, se lassent vite d'un labeur qu'ils estiment inutile et, rebutés, manifestent l'incrédulité cachée dans les replis secrets de leur cœur. N'est-il pas remarquable que cette forme d'enseignement spéciale aux synoptiques révèle, chez le Sauveur, une pensée identique à celle qui apparaît si magistralement exposée dans le récit du quatrième évangile ? autre terrain commun où se montre d'une manière incidente et comme à l'improviste l'unité des deux narrations parallèles fournies par le Nouveau Testament.

En dehors des collections de sentences et des paraboles du Seigneur, les documents bibliques nous ont conservé plusieurs discours suivis dont la lecture explique et justifie l'impression produite par Jésus-Christ sur les foules. (Matth. VII, 28, 29.) Simplicité unie à la profondeur, logique inflexible s'alliant aux élans d'une passion débordante, douceur pleine de tendresse, mais qui n'exclut pas, lorsque Jésus flagelle les vices de ses ennemis, l'ironie mordante et l'énergie de l'invective, toutes les qualités s'associent pour donner à cette éloquence un caractère de puissance divine et d'incomparable grandeur. Aussi ne saurait-on relire sans frémir tour à tour d'enthousiasme et de sainte indignation ces discours prononcés il y a dix-huit siècles, dans un dialecte étranger, et dont nous ne possédons sans doute que des comptes rendus bien fragmentaires. Certes si Christ a été, comme le dit un apôtre, « esprit vivifiant » (1 Cor. XV, 45), et si la parole est l'arme spirituelle par excellence, celle de Jésus peut être justement comparée à un glaive auquel rien ne résiste et qui inflige une blessure mortelle, là où il ne frappe pas à salut. Mais cet

enseignement si vigoureux ne fut qu'un des moyens d'influence du Sauveur, qui illustre et qui confirme sa doctrine par son activité et en particulier par les « œuvres » où se manifeste sa puissance.

II. *Les miracles.*

Le surnaturel dans la vie de Jésus-Christ a été de tout temps une pierre de scandale pour la science ; on peut même citer plus d'un théologien évangélique qui ne le traite qu'avec un sentiment mal dissimulé de répugnance, preuve en soit le mot souvent répété de Schleiermacher : « Je crois malgré le miracle. » Sur ce terrain du reste, la critique négative a passé par trois phases dont il ne sera pas inutile de rappeler le mouvement général.

La première est représentée par le rationalisme du siècle dernier, qui, tout en admettant l'historicité des documents évangéliques, conteste le surnaturel, dont il se débarrasse soit par l'hypothèse de la fraude, ainsi que le fait le Fragment de Wolfenbüttel, soit en distinguant, dans l'exégèse des récits bibliques, le fait accompli de l'interprétation qu'en donnent ceux qui en ont été les témoins. Tout pénétrés, dit-on, de la croyance au merveilleux, les apôtres ont mêlé leurs impressions au compte rendu des événements qu'ils nous rapportent et qui, dépouillés de cette couche d'embellissements légendaires, se ramènent aux circonstances prosaïques de la vie de chaque jour. La tâche de la critique est de dégager le noyau historique primitif par un travail d'épuration auquel s'est livré très consciencieusement le rationalisme dit *vulgaire* de Paulus et de son école.

Dans sa première *Vie de Jésus*, Strauss inaugure la seconde des périodes que je viens d'indiquer, en battant en brèche ces deux hypothèses négatives. Il rejette celle du « fragmentiste » comme contraire à la philosophie, le christianisme étant, dit-il, un fait trop important pour pouvoir être expliqué par l'imposture ; il repousse de même le pro-

cédé de Paulus comme méconnaissant les exigences de la méthode historique, puisqu'enfin l'intention manifeste des écrivains bibliques a été de raconter des événements surnaturels. Le vice commun de ces théories parallèles, toujours au jugement de Strauss, doit être cherché dans leur point de départ critique, l'une et l'autre persistant à admettre contre toute évidence l'historicité des documents. A cette manière de voir, qu'il estime surannée, l'auteur de la *Vie de Jésus* entend substituer la conception mythique qu'il développe avec tant d'éclat et de force dans ses premiers écrits. Plus tard, il est vrai, le mythisme à son tour fut ruiné par l'école de Tubingue, quoique, malgré leur antagonisme, Baur et Strauss restent d'accord pour rejeter le miracle et pour élaguer du texte évangélique tous les récits surnaturels qui y sont contenus.

Mais s'ils sont habiles à renverser, ces théologiens le sont moins à reconstruire, car le résultat le plus net de leur travail étant de faire du christianisme un produit anonyme, on se demande ce que devient la personne historique de Jésus-Christ. Sur ce point capital, ces critiques se maintiennent dans une prudente réserve: seulement, comme il faut bien rattacher l'Eglise à l'œuvre de son fondateur, — dont nul ne s'est avisé jusqu'ici de nier l'existence, — il est arrivé que plus on a abordé de front ce problème, plus on a dû reconnaître la valeur de mainte portion des évangiles, ce qui a ramené la question du miracle avec un caractère d'urgence tout nouveau. Les représentants de la théologie négative contemporaine se trouvent donc, bien contre leur gré sans doute, en présence de ce dilemme. S'ils sortent des généralités où se complaisait le chef de l'école de Tubingue, ils ne peuvent éviter d'utiliser les documents bibliques ; or, même la narration la plus ancienne étant imprégnée de surnaturel, il ne reste à ceux qui rejettent le miracle qu'à revenir, qu'ils le veuillent ou non, à l'une des deux suppositions que Strauss croyait avoir définitivement écartées. La *Vie de Jésus* de Renan, en particulier, est intéressante à consulter à ce point de vue. Tantôt le célèbre au-

teur se fait docilement le disciple de Paulus [1], tantôt il reproduit, bien qu'avec infiniment d'égards et de délicatesse, les assertions quelque peu brutales du « fragmentiste [2], » d'où il ressort que, en dépit des protestations de Strauss, la troisième phase critique en est réduite à copier la première : enchaînée à ses préjugés dogmatiques, la théologie négative tourne et retourne dans un cercle dont elle ne parvient pas à sortir.

La seule issue est, en effet, de reconnaître que Jésus a accompli des miracles. J'ajoute que la preuve historique décisive sera toujours la série des déclarations où Christ renvoie la foule aux « œuvres » qu'il opère, textes dont la teneur est trop caractéristique pour qu'il soit facile de s'en débarrasser. « Si je chasse les démons par Béelzébul, dit le Seigneur par exemple, par qui vos fils les chassent-ils ? C'est pourquoi ils seront eux-mêmes vos juges. Mais si c'est par l'Esprit de Dieu que je chasse les démons, le royaume de Dieu est donc venu

[1] « Dans un tel état de connaissance, la présence d'un homme supérieur, traitant le malade avec douceur, et lui donnant par quelques signes sensibles l'assurance de son rétablissement, est souvent un remède décisif. Qui oserait dire que, dans beaucoup de cas, et en dehors des lésions tout à fait caractérisées, le contact d'une personne exquise ne vaut pas les ressources de la pharmacie ? Le plaisir de la voir guérit.... » (P. 270 de la 13e édit.) Comp., parmi les auteurs allemands, Schenkel, par exemple, d'après lequel la belle-mère de Pierre, malade de la fièvre (Marc I, 30, 31), est guérie « par l'action de la personnalité de Jésus, par le contact affectueux de sa main, accompagné sans doute de quelques paroles d'encouragement et de consolation. » (P. 68 de la 4e édit.) Voir encore ce que dit le même théologien de la résurrection de la fille de Jaïrus. (Marc V, 21 et suiv.) « Jésus arrive ; le peuple est rassemblé ; on pleure, car on croit la jeune fille morte. Jésus lui dit : « Lève-toi ; » ce seul cri la rappelle à la vie, et l'étonnement saisit tous les assistants. » (P. 119.) Il ne faut pas oublier que ces récits appartiennent à l'évangile de Marc, que Schenkel considère comme le document primitif, écrit au plus tard en l'an 60 de notre ère. (P. 345 et suiv. ; 382.)

[2] « La vérité matérielle a très peu de prix pour l'Oriental ; il voit tout à travers ses préjugés, ses intérêts, ses passions. L'histoire est impossible si l'on n'admet hautement qu'il y a pour la sincérité plusieurs mesures. » (P. 263.) Relire, en particulier, les remarques sur la résurrection de Lazare, que Renan représente, sans autres, comme une scène arrangée. « Fatigués du mauvais accueil que le royaume de Dieu trouvait dans la capitale, les amis de Jésus, ce semble, désiraient parfois un grand prodige qui frappât vivement l'incrédulité hiérosolymite. Une résurrection dut leur paraître ce qu'il y avait de plus convainquant.... » (P. 372, 509 et suiv. ; comp. p. 359 et suiv. des premières éditions.)

jusqu'à vous. » (Matth. XII, 24-30 ; comp. Marc III, 22-30 ; Luc XIII, 10-16, 32, etc.) Il est vrai que la critique affecte de considérer les actes de Jésus signalés dans ces passages comme chose naturelle ; c'est ici que la « personnalité exquise » dont parle E. Renan vient, semble-t-il, fort à propos. Mais qu'on y réfléchisse : ou bien les hommes auxquels le Sauveur fait allusion étaient vraiment des possédés, ce qui oblige à admettre que l'expulsion des démons qui les tyrannisaient n'a pu s'opérer que par une vertu divine, ou bien c'étaient des épileptiques ou des fous, c'est-à-dire des gens dont l'état suppose un désordre si profond de l'organisme, que le soulagement, s'il est possible, ne s'obtient que par un traitement opiniâtre et compliqué. On comprend, jusqu'à un certain point, qu'un accès d'égarement momentané se calme sous la pression d'une volonté puissante ; mais tout autres furent les guérisons accomplies par Jésus-Christ, dont le caractère définitif, expressément relevé par les auteurs bibliques, faisait ressortir l'infériorité manifeste des exorcistes juifs même les plus réputés. (Matth. XII, 27, 43-45.)

Au reste, je ne méconnais pas les difficultés très positives que ce problème soulève au point de vue scientifique. Ces malades que les récits mettent en scène, qu'étaient-ils en réalité? Des possédés, répondent les évangiles, c'est-à-dire des esclaves courbés sous le joug d'esprits immondes [1] : voilà l'explication que donnent les textes, et certes, à moins de nier de parti pris l'existence de ce qui nous dépasse, nous ne saurions écarter d'avance cette solution. Après tout, que savons-nous de l'invisible, et qui oserait affirmer que les influences qui s'en dégagent n'exercent aucune action sur ces troubles mystérieux qui semblent affecter l'âme et la conscience plus encore que l'organisme physique ? D'autre part, le lecteur

[1] Il faut rejeter cependant, me paraît-il, l'idée, qu'on est étonné de trouver encore chez M. Weiss (I, p. 459), d'après laquelle les démoniaques auraient été plus pécheurs que d'autres hommes. Rien de pareil n'est indiqué dans les sources ; lire, en sens inverse, les remarques très justes que présente M. Beyschlag. (I, p. 291, 292, note 2.)

attentif de la narration biblique ne peut manquer
certains indices qui sont de nature à lui inspirer d
D'abord on trouve dans les documents des traces
du préjugé antique qui fait de toute maladie
l'œuvre des puissances occultes [1] : d'après Luc XI
par exemple, c'est à Satan qu'est attribué un cas d
persistante chez une femme dont le corps était d
puis près de dix-huit ans. Et quant aux possédés p
dits, les symptômes de leur mal concordent le plu
et d'une manière frappante, avec ce qu'on appeller
jours la folie ou même l'épilepsie [2]. (Marc V, 1-17 ; I
Matth. XVII, 14-18.) Origène ne se plaint-il pas des
de son temps, qui expliquaient scientifiquement ces
dans lesquels, à une époque plus ancienne, on n'h
à reconnaître l'influence maligne des démons [3] ?

Mais que devient alors l'attestation de Jésus-Chr
a certainement admis l'intervention de Satan dans ce
moraux et physiques ; car le témoignage des évang
point est péremptoire, et c'est avec raison que l

[1] Cette conception est spéciale au premier et au troisième évangile (
33 ; XII, 22 ; Luc XI, 14), tandis que le récit de Marc ne ramène à cette
minée que des désordres psychiques. Lire, sur cette question, l'étude de
Zur Vorstellung von der Besessenheit im Neuen Testament, dans les
prot. Theol. de 1892, 4e cah., p. 633 et suiv. Comp. la monographie pl
M. Campbell, *Critical Studies in St-Luke's Gospel, its Demonology an*
Edimbourg, 1891.

[2] Il est à peine besoin d'ajouter que, dans l'hypothèse d'insanité, ces
vaincus qu'ils étaient sous le pouvoir du malin, parlaient et agissaient so
cette croyance. Les médecins juifs, en leur suggérant que l'esprit mau
fuite, parvenaient à les calmer pour un temps ; mais l'aliénation ne tar
prendre. Quant à ces exorcistes et à leurs procédés, lire les curieux déta
C. Geikie, II, p. 131 et 132.

[3] *Ἰατροὶ μὲν οὖν φυσιολογείτωσαν, ἅτε μηδὲ ἀκάθαρτον πνεῦμα εἶν
κατὰ τὸν τόπον, ἀλλὰ σωματικὸν σύμπτωμα.... ἡμεῖς δὲ οἱ καὶ τῷ εὐαγγε
τες, ὅτι τὸ νόσημα τοῦτο ἀπὸ πνεύματος ἀκαθάρτου....* Explication de
14,15 (*in Ev. Matth.* XIII, 6. Edit. Lommatzsch, III, p. 220). Comp., en gé
croyances de l'ancienne Eglise à ce sujet : Harnack, *Medicinisches aus
Kirchengeschichte*, dans les *Texte und Untersuchungen zur Gesch. d
Literatur*, VIII, 4e cah., 1892, p. 37 et suiv., 104 et suiv.

moderne est de plus en plus unanime pour écarter l'hypothèse de l'accommodation [1] ? En présence de ces paroles du Seigneur, deux positions peuvent être prises. Ou bien on reconnaît l'infaillibilité de Jésus en toutes choses, ce qui oblige à admettre, même en matière médicale, l'interprétation qu'il s'est donnée à lui-même des « possessions ; » ou bien, si l'on évite d'accorder au Sauveur une omniscience que n'enseignent pas les écrivains bibliques, une porte est ouverte à l'exégèse moins rigoureuse qui vient d'être rappelée. Je n'ignore pas que, dans cette supposition, le point délicat est de fixer la limite ; mais il est curieux de constater les progrès que la théologie contemporaine a faits incontestablement dans ce sens. Voici, par exemple, comment s'exprime un auteur que nul n'accusera de radicalisme dogmatique : « La critique réclame ses droits, écrit M. F. Godet en parlant des citations de l'Ancien Testament dans les évangiles, même en face de ces déclarations. (Matth. XXII, 43 ; Jean V, 46, 47.) Et pour les lui refuser, il faudrait ou attribuer à Jésus la toute-science, ce que ne permet pas le Nouveau Testament, ou statuer une révélation particulière dans chacun de ces cas particuliers, ce à quoi il ne me paraît pas que nous soyons suffisamment autorisés. Nous nous trouvons ici sur les confins des deux mondes historique et religieux, et c'est ce qui rend la question difficile comme le sont toutes les questions de frontières.... Ce qui me paraît seulement devoir être affirmé, c'est que ce que Jésus avait appris des hommes quant aux choses terrestres, et pour autant que cela n'était pas en rapport avec son œuvre de salut, n'a pu être en dehors de la faillibilité humaine [2]. »

[1] Weiss, I, p. 456 et suiv. ; Beyschlag, I, 291 et suiv. ; Wendt, II, p. 121-127, 233. Je rappelle l'étroite relation qui existe, d'après les évangiles, entre la croyance aux démons et la croyance au diable, le chef de ces esprits mauvais. Comp. la comparaison de l'homme fort, qu'il faut lier pour piller sa demeure (Luc XI, 14-23) ; voir aussi Luc X, 17, 18, où le pouvoir des disciples sur les démoniaques est expliqué par la victoire que Christ a remportée sur Satan.

[2] Fréd. Godet, *l'Autorité de Jésus-Christ*, *Chrétien évangélique* du 20 avril 1891, p. 159 et 160.

Qu'on relise et qu'on pèse cette dernière thèse : elle me semble grosse de conséquences qu'il n'est pas facile d'éviter. Car enfin, si Jésus pouvait utiliser les livres saints en les attribuant à d'autres auteurs qu'à ceux qu'admet aujourd'hui la critique, est-il interdit d'admettre qu'il a guéri des malades en partageant les idées de son époque sur les causes de ces infirmités [1] ? Quand on accepte la première de ces propositions, ainsi que le fait l'éminent exégète que je viens de citer, de quel droit rejeter la seconde comme dangereuse pour la foi évangélique ? Dira-t-on que Jésus tenait directement de Dieu ses idées sur le diable ? Mais cette révélation spéciale eût été certes bien inutile, puisqu'il s'agit ici d'une croyance que partageaient, sans exception, tous les contemporains du Sauveur. Ou bien alléguera-t-on que, à ce compte-là, la doctrine chrétienne du péché se trouve diminuée et que Jésus n'a fait la guerre qu'à des fantômes, quand il a tendu toutes ses forces contre le mal ? Autant vaudrait dire, me paraît-il, que parce que le Seigneur attribue à Moïse telle parole sortie de la plume d'un autre auteur, la vérité du texte biblique et de l'argument que Jésus en tire en est atteinte. Qu'importe que Luther, à la Wartburg, ait cru voir surgir le diable, alors que ce n'était peut-être qu'une illusion ? La crise que traversa le réformateur perd-elle pour cela son sérieux et son intensité redoutables ? Si donc Christ, lui aussi, fut influencé par les traditions de son peuple dans la forme que prirent ses expériences et sa conviction profonde de la réalité du péché, ce n'est certes pas que sa lutte ait été moins douloureuse et moins poignante, ni la victoire remportée moins bénie pour le salut de l'humanité.

Assurément, le fait que les Juifs ramenaient certaines mala-

[1] Comp. L. Monod, *le Problème de l'autorité* (Lyon, 1891), p. 50, 51. Dans l'autre sens ou en faveur de l'opinion traditionnelle, lire par exemple Al. Berthoud, *l'Autorité doctrinale de Jésus-Christ*, dans le *Chrétien évangélique* d'avril 1892, p. 182-184. Mais le tout est de savoir si l'idée du diable et de l'action des démons dans le monde fait partie intégrante de la doctrine du salut.

dies à l'action des démons ne prouve pas encore qu'ils eussent tort, ni que les chrétiens soient dispensés de recevoir sur ce point les enseignements bibliques. Il ne faut pas oublier que le monde des esprits se dérobe à nos investigations et que bien téméraire est la critique qui parcourt ces mystérieuses régions en souveraine sûre de son pouvoir, affirmant ou niant comme en présence d'observations vérifiées et concluantes. Toutes ces réserves admises, voici cependant la difficulté très réelle, me paraît-il, que soulève l'interprétation traditionnelle de ces récits. Est-il naturel de supposer que des maladies que nous n'hésitons pas à expliquer de nos jours par des désordres nerveux aient été causées au temps de Jésus, et à cette époque seulement, par des êtres malins, satellites de Satan, par un déchaînement exceptionnel de la puissance du diable? Tout homme impartial reconnaîtra que la question est pour le moins douteuse et que, si l'autre hypothèse ne se présente pas avec une force d'évidence qu'on ne saurait d'ailleurs obtenir en ces matières, elle n'en a pas moins une sérieuse vraisemblance et ne peut être écartée, même par l'exégèse la plus respectueuse des évangiles, comme une fantaisie critique arbitraire et sans fondement.

Au reste, quelque solution qu'on adopte, qu'il s'agisse d'expulsions de démons ou de guérisons de maux que la science contemporaine la plus avancée a peine à soulager, la puissance divine du Sauveur demeure intacte, ce qui est l'idée essentielle qu'il importe de relever. Si même Jésus, « né d'une femme et né sous la loi » (Gal. IV, 4), a partagé sur plus d'un point les croyances de ses contemporains, puisque autrement il ne serait pas sorti des entrailles de son peuple[1],

[1] Attribuer au Christ la connaissance innée et infaillible de tout ce qu'ignorait son entourage, c'est quitter le terrain des récits bibliques pour adopter celui des évangiles apocryphes, avec leur négation persistante de l'humanité du Seigneur. Comp. mon étude sur ce sujet dans la *Revue chrétienne* de janvier 1893; relire aussi, contre l'hypothèse dogmatique de l'omniscience de Jésus-Christ, les développements que donne M. J. Reymond dans son substantiel article : *Jésus-Christ homme*. (*Chrétien évangélique*, août 1892, p. 392-395.)

à nos yeux ce fait ne diminue certes en rien sa dignité souveraine ; car la grandeur du Christ réside dans l'intensité de sa communion ininterrompue avec son Père, et cette royauté spirituelle et morale ne dépend ni du progrès dans les recherches critiques, ni de l'étendue de l'érudition. Plus instruits qu'il ne l'était en mainte question, nous ne l'en adorons pas moins comme notre Seigneur et notre maître, parce qu'il demeure pour nous le foyer toujours rayonnant de la vie divine, le médiateur nécessaire entre l'humanité pécheresse et son Dieu. Telle est aussi la source profonde d'où jaillit le pouvoir exceptionnel qu'il a exercé sur la terre. En réalité, seul le créateur de l'univers peut intervenir dans les lois qu'il a déterminées ; c'est Dieu, par exemple, qui ressuscite Lazare, ce que Jésus affirme devant la foule en rendant grâce de l'exaucement obtenu. (Jean XI, 41, 42.) Il est nécessaire de bien établir ce fait pour comprendre ce qu'est le surnaturel biblique. Les actes successifs de la création sont des miracles ; lorsque l'Eternel a tiré la vie du sein des êtres inanimés, il y avait là quelque chose de nouveau, qui n'était pas contenu dans la situation antérieure, la substance inerte ne se transformant pas de sa propre force en phénomènes vivants, de même que la chair d'un lépreux, livrée à elle-même, ne saurait devenir saine et pure. Or, comme notre raison est en défaut partout où elle ne discerne pas de cause naturelle correspondant à l'effet qu'elle constate, le miracle est inintelligible comme l'est le commencement des choses, et il nous apparaît avec ce caractère dans la mesure où l'interruption de l'ordre habituel est plus abrupte, la disproportion plus grande entre ce qui était auparavant et ce qui est arrivé ensuite par l'intervention souveraine de Dieu.

A cet égard les évangiles mêmes donnent l'indication d'une sorte de hiérarchie dans le surnaturel. « Allez, dit par exemple Jésus aux envoyés du précurseur, et rapportez à Jean ce que vous avez vu et entendu. Les aveugles voient, les boiteux marchent, les lépreux sont nettoyés, les sourds

entendent, les morts ressuscitent et l'Evangile est annoncé aux pauvres. » (Matth. XI, 4, 5 ; Luc VII, 22.) J'ajoute que l'authenticité de cette parole est admise même de Strauss, qui cherche d'autre part à en éluder le sens par une exégèse qu'on peut citer comme un modèle de fantaisie et d'arbitraire [1]. Or, ce texte prouve jusqu'aux résurrections de morts, qui sont, nul n'y contredira, la révélation la plus éclatante de la toute-puissance divine. Si donc Jésus a rendu la conscience et le mouvement à des cadavres, pourquoi n'aurait-il pas accompli ces miracles sur le monde inanimé que rapportent les documents et qui semblent si étranges, que plus d'un auteur moderne à tendance évangélique se refuse à les admettre [2] ? Assurément on ne saurait se représenter le *comment* de la multiplication des pains, par exemple [3] : mais est-il plus facile de concevoir le retour à la vie d'un homme qui, depuis quatre jours, était dans le sépulcre (Jean XI, 17, 39), ou de comprendre des guérisons de lépreux et de paralytiques, avec la reconstitution subite de muscles rongés

[1] *Das Leben Jesu für das deutsche Volk*, p. 265.

[2] Par exemple Sabatier, *Jésus-Christ*, dans l'*Encyclopédie* de Lichtenberger, VII, p. 383-384. Comp. Beyschlag, qui, tout en acceptant le surnaturel en principe (*Das Leben Jesu*, I, p. 279 et suiv.), explique le changement d'eau en vin à Cana par un phénomène de suggestion (II, p. 134) et la multiplication des pains par un élan soudain de générosité des auditeurs de Jésus, que son assurance électrise et qui sortent des provisions cachées avec lesquelles on improvise ce repas commun. (I, p. 298-312 ; II, p. 256.) Lire, d'autre part, de Pressensé, p. 383-391 ; Farrar, *The life of Christ*, p. 77-81, 188-194.

[3] M. Weiss lui-même a recours à l'hypothèse d'un « miracle de providence divine, » ce qui signifie sans doute que Jésus comptait sur les vivres qu'avaient apportés les foules qui le suivaient (II, p. 200). Je ne m'arrêterai pas à montrer que tel n'est certainement pas le sens du récit (par exemple, Jean VI, 5-13) et qu'il est difficile de voir comment cette exégèse se concilie avec l'opinion du même auteur sur l'origine apostolique du quatrième évangile. Qu'il me suffise de rappeler que le fait qu'on escamote avec tant de prestesse est un des mieux attestés et qu'il eut des suites historiques qui précipitèrent l'issue de la crise galiléenne. (Jean VI, 14 et suiv.) Ne vaut-il donc pas mieux reconnaître que nous sommes en présence d'une énigme, d'un événement qui échappe à toute théorie scientifique ? à moins que peut-être la critique ne prétende tout pénétrer et tout expliquer. (Relire sur ce point les remarques très justes de Farrar, p. 193-194.)

par la maladie et d'organes dès longtemps atrophiés ou ravagés ? Je le répète, il y a dans l'activité du Seigneur une manifestation partielle de la puissance créatrice : c'est la loi souveraine intervenant dans la trame des causes secondes, de même que l'existence d'un homme saint tel que Jésus est dans le monde moral un phénomène qui échappe à toute analogie, parce qu'il déborde l'expérience actuelle des faits. Mais sur ce point comme dans la question des miracles de détail, le témoignage du Sauveur me paraît être absolument péremptoire. En présence des textes qui viennent d'être rappelés et d'autres du même genre, il ne reste à ceux qui reculent devant l'accusation d'illuminisme ou d'imposture qu'à reconnaître le pouvoir surnaturel du Seigneur.

Cependant on se récrie en déclarant ne pouvoir accepter ce dilemme : Jésus ne fut, dit-on, ni un trompeur, ni un thaumaturge ; ses miracles furent créés par l'enthousiasme et par la crédulité de ses disciples. — Voilà, je le sais, une idée fort répandue, mais qu'il est d'autant plus nécessaire de ramener à son exacte valeur. Lorsque le Christ opéra ses guérisons, celles du moins que nous racontent les évangiles, n'était-ce pas en général sous les yeux des Pharisiens et des scribes [1], gens instruits, hostiles, froidement critiques et qui n'eussent pas manqué, s'il n'y avait eu qu'illusion de la foule, de rétablir les choses dans leur prosaïque réalité ? Or, ils sont si loin de contester ces actes surnaturels, qu'ils cherchent à s'en débarrasser en les attribuant à l'action secrète du diable (Marc III, 22) : aussi peut-on dire sans exagération que la critique négative s'embarrasse encore ici dans des difficultés sans issue, qui ne disparaissent que lorsqu'on admet, toutes les fois que l'attestation historique est suffisante [2], la crédibilité des récits.

Le fait est là, Jésus a accompli des miracles : mais quelle en est la portée et comment les expliquer ? Pour en saisir le

[1] Marc II, 6, 9, 10 ; III, 1 et suiv., 22 et suiv., etc.

[2] Comp., par exemple, p. 182.

caractère il suffit, me paraît-il, de les rattacher à celui dont ils attestent la dignité souveraine, c'est-à-dire que si Christ a déployé ce pouvoir étrange, c'est parce qu'il est lui-même le grand miracle, la preuve palpable et directe de l'intervention divine dans l'humanité. Il est vrai qu'on nous oppose ici le déterminisme qui, affirme-t-on, régit impitoyablement le monde. Mais j'ai déjà montré[1] que cette loi naturelle qu'on invoque, c'est pour le pécheur la souffrance avec ses amertumes, la corruption, la déchéance de l'être, et que l'homme serait perdu sans le surnaturel qui brise cette chaîne par l'action régénératrice du Seigneur. Ainsi compris, le miracle n'est donc pas synonyme de caprice ou de désordre ; c'est la victoire de la sainteté sur le péché, c'est le rétablissement de l'harmonie, c'est le triomphe suprême de la vie sur la mort. Or, Christ étant le libérateur envoyé de Dieu pour créer ici-bas cette impulsion nouvelle, c'est parce qu'il est en réalité le grand miracle que ses « œuvres » isolées ne font que mettre au jour le caractère surnaturel central inhérent à sa personne et à toute son activité.

On comprend que Dieu ait ainsi accrédité son Fils auprès des Israélites déjà, qui attendaient de leur Messie des manifestations de ce genre. Mais Jésus est plus encore que le roi théocratique au sens restreint ; puisqu'il est apparu comme le Sauveur des hommes en général, n'était-il pas hautement opportun et désirable que tous vissent en lui la force de Dieu faisant son entrée dans le monde ? Voilà la portée religieuse et philosophique du miracle : pris en détail, ces actes messianiques peuvent sembler étranges ; considérés dans leur ensemble, ils proclament avec éclat le rétablissement des rapports du ciel et de la terre, l'intervention du Dieu qui étend la main pour rendre l'humanité participante de sa vie et de son éternelle félicité.

[1] P. 51-57. Comp. le développement de cette pensée dans la belle étude de M. Ph. Bridel, *la Foi en Jésus de Nazareth peut-elle constituer la religion définitive ?* Lausanne, 1892, p. 20-23.

Aussi les miracles de Jésus-Christ sont-ils moins des *prodiges* [1] que des *œuvres* dans lesquelles se déploie la grâce rédemptrice (*ἔργα* Jean V, 36, etc.), des *signes* [2] opérés par le Sauveur et qui, sans démontrer, comme on l'a dit, ses origines divines [3], font rayonner sa gloire de Fils de l'homme et de Fils de Dieu. En tant qu'expression de la royauté de Christ sur la nature [4], ils attestent en quelque sorte la réhabilitation de l'humanité, en même temps qu'ils annoncent et préfigurent cette vie à venir où l'homme affranchi trouvera un champ d'action toujours approprié à ses forces. En tant que réalisation magnifique d'une pensée de miséricorde, les miracles du Seigneur font ressortir d'autre part le caractère spirituel de son ministère et de sa personnalité. Fait digne d'être noté, Christ ne s'est jamais servi de sa puissance pour se venger ni même pour se défendre [5]. Dans les relations terrestres, l'idée de *force* s'associe le plus souvent à celle de *violence*, parce que la force est une arme dont on abuse presque toujours [6]. En Jésus, au contraire, les dons les plus merveilleux sont mis au service de l'humble dévouement et de la charité sans limites : contraste étrange qui donne à cette figure auguste une auréole de grandeur morale unique dans l'humanité.

[1] Le terme païen *τέρατα*, qui relève l'élément de merveilleux, ne se trouve jamais seul dans les évangiles.

[2] *σημεῖα ;* comp. *δυνάμεις* (Marc VI, 2), *ἔνδοξα* (Luc XIII, 17).

[3] Je rappelle que les miracles ne sont pas le privilège spécial de Jésus, plusieurs des prophètes et des apôtres en ayant accompli de fort remarquables.

[4] Ce pouvoir s'est-il exercé par des influences « organo-électriques, » comme l'exposait récemment un médecin qui s'est, dit-on, beaucoup occupé de magnétisme ? (Paul de Régla, *Jésus de Nazareth au point de vue historique, scientifique et social.* Paris, 1891, p. 126 et suiv. ; 166 et suiv.) Quoique la science moderne ait fait dans ce domaine de singulières découvertes et qu'elle n'ait pas encore dit son dernier mot, je me borne à indiquer ce sujet, qui sort absolument de ma compétence.

[5] Sur ce point en particulier se révèle le contraste qui existe entre la nouvelle Alliance et l'ancienne (par exemple 2 Rois I, 9-12 ; II, 23, 24. etc.).

[6] La philologie vient au secours de l'observation pour établir la justesse de cette thèse. Le latin *violentia*, par exemple, ne dérive-t-il pas de *vis* (force) ? En allemand de même, *Gewalt* signifie à la fois *pouvoir* et *violence* (*gewaltig*, puissant ; *gewaltsam*, violent).

J'ajoute que l'amour de Dieu n'ayant en vue que le salut des pécheurs, Christ n'a pas accompli ses miracles pour satisfaire la curiosité (Luc XXIII, 8, 9), ni même pour convaincre les incrédules. (Matth. XVI, 1-4 ; Luc XVI, 31.) Dans toutes les guérisons qu'il opère, le Seigneur réclame comme condition préalable la foi, ce qui signifie qu'il tend avant tout à faire naître la vie divine par ses appels, en la développant là où elle existe ; autrement le surnaturel serait sans objet et tomberait comme une forme inutile ; il faut qu'il s'établisse entre Christ et l'homme une relation personnelle qui réalise sur la terre la justice du royaume des cieux. Ce royaume de Dieu, les miracles le présentent sous son aspect véritable, également éloigné du spiritualisme abstrait et du matérialisme judaïque, car, ainsi qu'on l'a fait remarquer avec raison [1], si le but essentiel de Jésus avait été de soulager les corps, les quelques guérisons qu'il a accomplies ne seraient après tout que peu de chose, tandis que, d'autre part, le fait qu'il les opère montre bien qu'il s'adresse à l'homme tout entier. En résumé, soit par sa pratique, soit dans ses discours, Christ se donne lui-même avec sa vertu divine, l'enseignement interprétant le miracle, le miracle corroborant la doctrine et les deux étant unis comme doivent l'être la parole et la conduite, pour communiquer au monde les trésors de vie éternelle contenus dans la personne rédemptrice du Sauveur.

§ 2. — LA RÉALISATION DE L'ŒUVRE MESSIANIQUE

Article A. — Le ministère de Jésus : chronologie et division.

Quels furent le théâtre et la durée de l'activité publique du Christ ? La réponse à ces deux questions dépend de la solution qu'on donne au problème johannique. Tandis que le quatrième évangile, en effet, mentionne plusieurs séjours du Seigneur à Jérusalem (II, 13 ; V, 1 ; VII, 10 ; X, 22 ; XII,

[1] Wendt, II, p. 483-484 ; comp. p. 293 et suiv.

12), avec trois fêtes de Pâques expressément indiquées (II, 13 ; VI, 4, en Galilée ; XII, 1), les synoptiques semblent ne parler que de la Galilée et ne connaître qu'une année de ministère du Sauveur. (Matth. IV, 12-XIX, 1.) On a souvent fait remarquer, néanmoins, que même ces documents trahissent l'insuffisance du cadre qu'ils adoptent, en confirmant par plusieurs indices précieux à signaler l'exactitude de la narration de saint Jean.

Ces allusions, frappantes dans le récit de Luc (X, 30-37, 38-42 ; XVIII, 9-14), ne sont pas non plus absentes des deux autres. Non seulement la célèbre parole de Matth. XXIII, 37 suffirait à elle seule pour renverser l'hypothèse d'un séjour unique de Jésus dans la ville théocratique ; mais il ressort de diverses notices encore que l'activité messianique du Seigneur dut être sensiblement plus longue que les trois premiers évangiles ne semblent l'indiquer. Je n'insiste pas sur les expressions de Luc XIII, 6-9, 32, 33, qui ne sont après tout que des images. Mais l'ensemble de la narration synoptique est décidément peu favorable à l'idée d'un travail de quelques mois seulement. De bonne heure déjà, des Pharisiens venus de Jérusalem en Galilée entrent en conflit avec Jésus (Luc V, 17) ; or, quand l'auraient-ils connu et pourquoi l'eussent-ils redouté, s'ils n'avaient eu déjà l'occasion de le voir à l'œuvre en Judée ? Comment expliquer du reste, dans l'hypothèse d'un ministère si court, le développement graduel de la foi des disciples, avec la haine croissante des chefs du sanhédrin ? Comment comprendre l'opposition violente qu'on fit à Jésus lors de la dernière Pâque, si le prophète galiléen n'avait jamais paru précédemment dans la capitale juive ? Et que dire des amis qu'il se trouve avoir dans cette ville : le propriétaire de la chambre haute où fut instituée la cène (Matth. XXVI, 18 ; comp. XXI, 3) ; Joseph d'Arimathée, qui, bien que résidant à Jérusalem selon toute apparence [1],

[1] Il y possédait un sépulcre de famille. (Matth. XXVII, 57-60 ; Marc XV, 42-46 ; Luc XXIII, 50-53.)

était un adhérent convaincu du Seigneur[1] ? J'ajoute que, si l'évangile de Jean donne le récit d'une Pâque célébrée en Galilée (VI, 4), un détail curieux des synoptiques confirme ce renseignement. Un jour de sabbat les disciples, traversant un champ, s'attirèrent les reproches des ennemis de leur maître pour avoir froissé quelques épis dans leurs mains (Matth. XII, 1-8 ; Marc II, 23-28 ; Luc VI, 1-5) ; or, les blés n'étant mûrs qu'aux approches de la Pâque, cette solennité durant laquelle Jésus se trouve dans les régions voisines du lac de Tibériade est manifestement distincte de la fête où il fut mis en croix.

De ces faits se dégage l'impression, je dirai plus, la conviction de l'insuffisance des synoptiques, avec leur tradition d'une longue période galiléenne et, tout au terme, d'un seul voyage à Jérusalem. Encore ici la narration johannique sort victorieuse de l'épreuve. Or, le quatrième évangile mentionne trois fêtes de Pâques durant le cours de l'activité publique du Sauveur[2]. Jésus donc étant mort au commencement de la troisième et ayant été baptisé fort peu de temps avant la première (Jean I, 29, 35, 44 ; II, 1, 12, 13), son ministère comprend un peu plus de deux années ; quant à la date initiale, elle paraît avoir été, toujours d'après la même source, l'an 28

[1] Bien grand devait être son attachement envers Jésus, pour qu'il hasardât une démarche aussi périlleuse que celle qu'il fit auprès de Pilate. (Mêmes passages.)

[2] II, 13 ; VI, 4 ; XII, 1. La « fête des Juifs » de V, 1 ne peut guère être entendue que de la fête de Purim, qui se célébrait en mars. La notice de IV, 35 transporte en effet en décembre, et celle de VI, 4 en avril. Si donc il s'agissait, au ch. V, v. 1, d'une des fêtes de Pâques, de Pentecôte ou des Tabernacles, suivant les trois hypothèses principales mises en avant, il faudrait admettre, dans le récit de l'apôtre, une lacune portant sur une période de plusieurs mois ou même de toute une année à la fois, supposition qui, sans être absolument inadmissible, semble fort improbable. Sans doute, comme nous le montrerons, les écarts chronologiques sont familiers au récit johannique ; mais il vaut mieux ne pas les multiplier sans raison et n'admettre que ceux qui sont clairement indiqués par le texte. Il faut remarquer d'ailleurs que l'expression vague : « Une fête des Juifs » s'appliquerait mal à l'une des grandes solennités religieuses de l'année Partout ailleurs, lorsque l'évangéliste parle de la fête de la Pâque ou de celle des Tabernacles, il les désigne expressément par leur nom. (II, 13 ; VI, 4 ; VII, 2 ; XII, 1.)

de notre ère, soit 781 de Rome [1], hypothèse assez généralement admise et à laquelle il me semble préférable de m'en tenir.

Mais comment établir la division de cette carrière si bien remplie? Distinguer deux périodes seulement, que séparerait la seconde fête de Pâques, ce serait adopter un principe commode en apparence, mais par trop extérieur. Plus naturel est le système qui consiste à grouper en une partie tout le ministère galiléen, pour en détacher la crise finale : telle est, en gros, la conception de Keim, d'après lequel, néanmoins, l'activité dans la province du nord se décompose à son tour en

[1] Jean II, 20. Josèphe fait commencer la construction du temple d'Hérode la dix-huitième année du règne de ce prince, soit en l'an de Rome 734-735. (*Ant.* XV, 11, 1 ; comp. Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes*, I, p. 301 et 302, note 12.) Si donc on suppose, ce qui paraît être l'explication la plus naturelle, qu'au moment où nous transporte ce récit les quarante-six ans dont parlent les Juifs sont écoulés, on arrive à l'an de Rome 781 (28 après J.-C.) comme date de la première Pâque, et à l'an 30 comme date de la troisième, celle de la mort du Sauveur.

La notice de Luc III, 1, cependant, ne conduit pas à un résultat identique. Tibère étant monté sur le trône le 19 août de l'an 14 de notre ère (767 de Rome), la quinzième année de son règne correspond aux années 28-29 après Jésus-Christ. Mais, puisque Jean-Baptiste commença seulement alors son activité prophétique, la première Pâque que mentionne le quatrième évangile serait au plus tôt celle de l'an 29, peut-être seulement celle de l'an 30, c'est-à-dire qu'il y aurait désaccord entre les deux documents. Pour supprimer cet écart, il faut, ce qui est possible à la rigueur, défalquer les deux ans de corégence de Tibère (Godet, *Comment. sur l'év. de Luc*, I, p. 148 et 149; Weiss, *Das Leben Jesu*, I, p. 306) ; à moins qu'on ne préfère supposer avec Schürer (p. 369, note 35) que Luc est parti, dans son calcul, de la Pâque de l'an 30 comme date de la mort du Sauveur, mais que, n'admettant qu'une année de ministère (IV, 19), il en est venu par une conclusion régresssive à placer en l'an 29 (quinzième année de Tibère) l'entrée en fonctions de Jean-Baptiste et de Jésus-Christ. J'ajoute que, si le début de la carrière publique du Seigneur tombe en l'an de Rome 781, comme Jésus était né d'autre part en 749-750, il était donc âgé d'un peu moins de trente-deux ans, ce qui oblige à interpréter la notice de Luc III, 23 dans un sens large. — Comp. du reste sur tout ce sujet : Wieseler, *Chronologische Synopse der vier Ev.* (1843); Ebrard, *Wissensch. Kritik der ev. Geschichte* (2e édit.), p. 168-187 ; Winer, *Realwörterbuch*, art. *Herodes, Jesus*, etc. ; Keim, I, p. 394-412, 615-631 ; III, 479-502. (Ce critique adopte une tout autre chronologie, qui aboutit à placer la mort de Jésus en l'an 35.) Voir aussi Schürer, p. 368-369. En français, par exemple, Riggenbach, p. 176-185 ; Sabatier, *Essai sur les sources de la vie de Jésus*, p. 91-98 ; *Encycl.*, art. *Jésus-Christ*, p. 357-362.

deux sections, ce qui conduit à la classification suivante : 1° *le printemps galiléen ;* 2° *les orages de Galilée ;* 3° *le Messie à Jérusalem.* En somme, c'est bien là la physionomie des événements, au point qu'on peut adopter cette marche générale, — ainsi que le proposent, quoique avec des nuances de détail, plusieurs critiques, — tout en tenant compte, ce que Keim ne fait pas, des données du quatrième évangile [1].

Je le répète, les trois périodes se distinguent d'elles-mêmes ; le tout est de les délimiter correctement : or, il est deux faits importants qui, plus que d'autres, fournissent les articulations désirées. Le premier est *la profession de Pierre à Césarée de Philippe* (Matth. XVI, 13-20 ; Marc VIII, 27-30 ; Luc IX, 18-21), incident qui a sa place marquée aussi dans l'évangile de Jean. (VI, 68, 69.) Les disciples sont enfin parvenus à la conviction spontanée de la messianité de leur maître, dont l'enseignement prend dès lors une direction nouvelle et traite d'une manière directe de sa personne et de la mort qu'il doit subir à Jérusalem. Quant au second point de transition, nous le trouvons dans l'acte qui détermina la catastrophe ainsi prévue, la *résurrection de Lazare*, fait semblable à beaucoup d'autres en apparence, mais qui hâta la crise finale [2] en poussant les principaux des Juifs à suppri-

[1] Par exemple, Sabatier, *Essai sur les sources*, etc., p. 98 et suiv. : *a*) *1re période galiléenne. Commencement du ministère de Jésus en Judée et en Galilée ; b*) *2e période galiléenne. Rupture de Jésus avec le judaïsme. Fin du ministère de Jésus en Galilée ; c*) *3e période. Ministère à Jérusalem.* — De Pressensé : *a*) *1re période du ministère de Jésus-Christ* (jusqu'à la multiplication des pains) ; *b*) *La période de lutte ; c*) *La grande semaine : le dénouement de la lutte.* — Weizsäcker, *Untersuchungen*, etc. : *a*) *Das frühere Wirken in Galiläa ; b*) *Die spätere galiläische Zeit ; c*) *Die jerusalemische Zeit.* — Weiss, lui, compte quatre périodes entre la préparation du Sauveur et sa passion : *a*) *Die Saatzeit ; b*) *Die Zeit der ersten Kämpfe ; c*) *Die Zeit der Krisis ; d*) *Die jerusalemische Zeit.* — D'autres enfin cherchent moins à caractériser ces époques successives qu'à suivre pas à pas l'histoire évangélique sur la base d'un travail d'harmonistique parfois assez compliqué. Ainsi Ebrard, *Wissensch. Kritik*, etc., p. 162-165 ; Riggenbach, p. 352-378. — A l'opposé de Keim, ces auteurs utilisent tous, dans des proportions diverses, la narration johannique.

[2] Renan en a montré la portée avec une rare sagacité. Les miracles ordinaires, dit-il, « sont de petits rouages à part, destinés à prouver par leur nombre la mission divine

mer enfin ce Jésus que leur haine persistante n'avait pu diminuer aux yeux du peuple. Durant la période qui date de ce miracle, alors que le dénouement qui s'approche grossit les incidents et donne aux journées l'importance de semaines, le Sauveur utilise le peu de temps qui lui reste pour préparer ses disciples, tout en dénonçant à ses adversaires l'imminence des jugements divins.

En résumé, voici, me semble-t-il, la division qui rend le mieux le développement de ce ministère si riche : 1° *des débuts à Césarée de Philippe ; 2° de Césarée de Philippe à la résurrection de Lazare ; 3° les derniers jours avant la passion.* Au reste, il ne peut être question dans cette étude d'analyser l'un après l'autre tous les détails de l'histoire évangélique. Pour ce travail minutieux, dont il me suffira de grouper les résultats, je renvoie le lecteur soit aux ouvrages spéciaux sur la vie de Jésus, soit aux manuels d'exégèse. Je me contenterai donc de marquer la série des événements, en indiquant le mouvement général de chaque époque et en en retraçant la physionomie, mais sans aborder les questions de concordance qui n'ont pas d'intérêt général ou sur lesquels on ne saurait donner de solution précise.

Article B. — Première période. Des débuts a Césarée de Philippe.

Dans l'exposé qui précède, nous avons laissé le Sauveur à l'entrée de sa carrière publique, après la tentation au désert. Jésus connaît désormais la voie à suivre, les obstacles à vaincre, les écueils à éviter. Quels furent donc, à partir de ce moment, les premiers actes de son ministère messianique ? Si l'on en croyait les synoptiques, c'est alors qu'aurait commencé la longue période de l'activité galiléenne (Matth. IV, 12 ; Marc I, 14 ; Luc IV, 14) ; mais ici déjà intervient la nar-

du maître, mais sans conséquence pris isolément.... Le miracle dont il s'agit ici, au contraire (la résurrection de Lazare), est engagé profondément dans le récit des dernières semaines de Jésus. » (P. 504 de la 13e édit.)

ration johannique, avec son récit de toute une série de faits préparatoires sans la connaissance desquels plusieurs des détails subséquents de l'histoire évangélique demeureraient fort obscurs. Les événements racontés dans les premières lignes de cet écrit (Jean I, 19 et suiv.) se placent, ainsi que l'exégèse l'établit, à la suite du baptême et par conséquent aussi de la tentation au désert [1]. Ce sont les souvenirs de quatre journées mémorables dont l'apôtre rappelle les incidents avec une vivacité qui montre combien ces scènes étaient demeurées présentes dans son esprit et dans son cœur.

La première est marquée par l'approche d'une députation du sanhédrin, qui se borne à questionner Jean-Baptiste très minutieusement et qui s'éloigne sans avoir rien conclu, les chefs du peuple trahissant déjà alors l'incrédulité cachée dans les replis secrets de leur âme. (I, 19-28.) Durant la deuxième journée le précurseur, voyant Jésus venir à lui, se reporte au fait mystérieux du baptême, dont il résume les enseignements. Lorsque le fils de Zacharie tient ce discours, la crise morale qui ouvre le ministère de Jésus est achevée ; Christ a quitté la solitude pour rejoindre les foules ; c'est la première fois que Jean le revoit après l'événement des bords du Jourdain : de là le saisissement que trahit le langage du prophète. (Vers. 29-34.) Le troisième jour, quelques jeunes Galiléens sont attirés au Sauveur par la parole sortie de la bouche du Baptiste ; ce sont André, Simon Pierre, son frère (v. 41-43), et un de leurs compagnons que le texte ne nomme pas, mais qui, dans l'hypothèse de l'apostolicité du récit, n'est autre que saint Jean lui-même [2]. (Vers. 35, 37, 41.) Enfin, le lendemain,

[1] Jean I, 32-34 représente le baptême comme un fait déjà passé, ce qui oblige à admettre que la tentation était également écoulée; car il n'est pas possible, ainsi que le lecteur s'en convaincra, de l'intercaler dans la suite du texte johannique, qui relie par une chaîne chronologique ininterrompue le témoignage de Jean-Baptiste à la première Pâque du ministère du Sauveur. (Comp. I, 19, 28, 29, 35, 44 ; II, 1, 12, 13.)

[2] Peut-être le Seigneur fit-il en même temps la connaissance de Jacques, fils de Zébédée : c'est du moins ce qu'on a conclu de l'expression τὸν ἀδελφὸν τὸν ἴδιον du v. 42, qui paraîtrait étrange, si elle ne cachait une intention de l'auteur. André et Jean,

au moment de rentrer en Galilée, Jésus s'attache deux autres Israélites bien disposés, Philippe et Nathanaël [1].

Voilà le Seigneur entouré de cinq au moins de ceux qui furent plus tard ses disciples, décision d'autant plus naturelle de leur part que le précurseur la leur avait comme suggérée, et qu'étant eux-mêmes de Galilée, ils rentraient avec le maître dans leur pays. Trois jours après survient le miracle de Cana, qui fortifie leur foi naissante en confirmant l'impression qu'ils avaient déjà reçue (I, 42, 46, 50 ; II, 12) : aussi n'hésitent-ils pas à suivre pour un temps Jésus (II, 12), jusqu'à retourner à sa suite en Judée pour une fête de Pâques [2] durant laquelle se produit un incident qui mérite d'être noté.

On sait que les synoptiques placent tout à la fin du ministère du Sauveur un acte de purification absolument pareil à celui que raconte à cet endroit le quatrième évangile. (Matthieu XXI, 12, 13 ; Marc XI, 15-18 ; Luc XIX, 45, 46 ; comp. Jean II, 13-22.) Le fait s'est-il produit deux fois ? c'est ce que la grande analogie des récits pourrait amener à mettre en doute, puisqu'il semble peu vraisemblable que Jésus se soit ainsi répété. Si l'on juge cet argument péremptoire, dans l'hypothèse d'une seule expulsion des vendeurs du temple la question de date doit être tranchée, d'après nos résultats critiques, en faveur de l'évangile de Jean. Les autres documents, qui ne sont pas d'origine apostolique et qui ne connaissent d'ailleurs qu'un seul séjour de Jésus dans la ville théocratique, auraient inconsciemment reculé jusqu'à la dernière Pâque cet acte de jugement.

Il me paraît cependant qu'il n'est pas indispensable de choisir et que les deux faits peuvent à la rigueur s'être passés l'un au commencement et l'autre à la fin du ministère de Jésus, la répétition des mêmes incidents s'expliquant par

veut dire le narrateur, se mettent chacun à la recherche de « son propre frère ; » seulement c'est André qui trouve le sien le premier.

[1] Ce dernier est, selon toute apparence, identique au Barthélemy de Matth. X, 3.

[2] Celle de l'an 28.

l'intervalle qui les sépare. On sait avec quelle facilité des abus de ce genre se reforment ; dans les deux cas, Christ fait donc acte d'autorité messianique. Durant les jours qui précédèrent sa mort, il le pouvait d'autant mieux que, renonçant à convaincre les Juifs, il tient à protester du moins, par une manifestation suprême de son droit d'envoyé de Dieu, contre leur incrédulité persistante : telle est, comme nous le montrerons, la signification de l'entrée à Jérusalem le dimanche de la semaine sainte.

A la place que lui assigne le quatrième évangile, l'expulsion des vendeurs du temple présente un caractère quelque peu différent. Jésus, qui veut frapper un grand coup dès le début de son activité, apparaît en roi théocratique au centre de la théocratie : c'est bien ainsi d'ailleurs que les Juifs comprennent cette démarche ; seulement, avant de croire au fils de Joseph, ils lui demandent un miracle, une œuvre d'apparat telle qu'on l'attendait du libérateur promis. (II, 18.) Mais le Sauveur se garde de céder à cette pensée terrestre, puisqu'il adopte au contraire, dès ce moment, la règle de conduite que nous avons signalée, c'est-à-dire que, s'il se donne à connaître en rendant un témoignage éclatant à la vérité divine, il refuse de prendre le titre de Messie dans le sens de la royauté mondaine qu'attendaient ses concitoyens. Au lieu du prodige qu'on réclame de lui, il répond aux Juifs par une parole énigmatique sur la relation mystérieuse qu'il établit entre sa mort et la ruine du temple israélite, entre sa résurrection glorieuse et la fondation d'un sanctuaire nouveau (II, 19-22), récit qui confirme nos remarques précédentes sur les vues du Sauveur et sur la nature de son œuvre. Dès le commencement Jésus agit en Messie, mais sans se déclarer tel dans les conditions que demandait le peuple ; dès l'origine aussi, Christ a prévu son supplice, bien qu'il l'annonce au début dans un langage que ni les Juifs, ni même ses disciples ne pouvaient exactement saisir.

La scène qui vient d'être expliquée a, dans l'histoire du

ministère du Seigneur, l'importance d'une inauguration publique. Au point de vue théocratique, cependant, cette manifestation solennelle fut un échec. Israël refusa d'entrer dans les intentions de son Messie. Aussi Jésus renonce-t-il dès lors à toute activité de ce genre. Après un rapide séjour fait à Jérusalem et qui lui permet de mesurer, par l'exemple de Nicodème (Jean III, 1-21), l'inintelligence d'un des meilleurs d'entre les Juifs, Jésus, rebuté, se retire dans la terre de Judée. (III, 22, 23.) Instruit par l'expérience de ces premiers insuccès, il renonce à gagner d'emblée les sympathies et l'obéissance d'Israël : il adopte une marche lente et progressive. N'ayant affaire qu'à de petits enfants, il leur donne du lait, puisqu'ils ne peuvent supporter de nourriture solide. Christ reprend donc les rudiments de l'Evangile en revenant au baptême de Jean, qu'il a soin toutefois de faire administrer par ses disciples, sans doute pour éviter jusqu'à l'apparence d'une rivalité personnelle avec le précurseur [1]. Mais cette activité si modeste ne tarde pas à être entravée à son tour : les Pharisiens paraissent inquiets ; l'attention dont Jésus est l'objet les déconcerte et leur porte ombrage. (Jean IV, 1-3.) En conséquence le Sauveur, repoussé déjà de Jérusalem dans les régions voisines, continue son mouvement de retraite et, sans rester plus de deux jours en Samarie malgré l'accueil favorable qu'il y trouve [2], il rentre en hâte dans la province du nord.

Ici commence ce long ministère galiléen que retracent avec

[1] Jean III, 22; IV, 2. C'est là ce qui explique l'opposition des deux notices fournies par le texte johannique. La première, en effet, caractérise d'une manière générale ce nouveau mode de travail, puisque Jésus reste bien le seul auteur responsable du baptême qu'on reçoit de la main de ses disciples, et que même il entend montrer par là jusqu'à quel point il estime nécessaire de revenir aux éléments. D'autre part, après avoir rappelé l'attitude des Pharisiens, qui affectent de voir en Jésus le rival heureux du fils de Zacharie, le second des passages cités explique que Christ cependant s'abstint toujours de se mettre lui-même en compétition directe avec Jean.

[2] Jean IV, 4-42. En donnant le récit de ce travail, l'apôtre veut sans doute opposer la réceptivité de ces demi-païens au mauvais vouloir que viennent de manifester les populations de la Judée.

prédilection les synoptiques[1]. Comme naguère dans la capitale théocratique, le Seigneur débute par une démarche qui lui permette de juger de l'esprit des populations. Telle est la portée de sa première prédication à Nazareth, dont Luc, en bon historien, nous a conservé le souvenir et dans laquelle Jésus, discrètement, sans éclat, en se bornant à s'appliquer une parole prophétique, se présente à ses concitoyens en sa qualité de Messie. (Luc IV, 16-19, 21.) Mais les gens de cette bourgade, qui n'avaient point oublié le fils du charpentier, lui répondent par l'expression d'un étonnement transformé bientôt en explosion de colère, lorsque le Sauveur, les comparant aux Israélites du temps d'Elie, se met à les reprendre de leur incrédulité (v. 22, 24-30). Dès lors Christ quitte Nazareth pour transporter le centre de son travail missionnaire à Capernaum, dans un des districts les plus populeux de la Galilée. (Luc IV, 31 ; Matth. IV, 13.)

Frappé d'ailleurs de l'expérience qu'il vient de faire, ici comme en Judée il revient en arrière et, pour amener à lui ce peuple grossier et terrestre, il se place pendant un temps au point de vue de Jean-Baptiste, dont il adopte le thème de prédication : « Convertissez-vous, car le royaume des cieux est proche. » (Matth. IV, 17 ; comp. III, 2 ; Marc I, 15.) Cependant Jésus maintient même alors la différence de son œuvre et de celle du prophète, en accompagnant son enseignement de miracles, ces actes de puissance qui étaient le sceau de sa dignité messianique, appel muet, mais énergique

[1] Matth. IV, 12 et suiv. ; Marc I, 14 et suiv. ; Luc IV, 14 et suiv. Marc et Matthieu semblent établir un rapport de causalité entre l'emprisonnement de Jean-Baptiste et le retour de Christ en Galilée. Il est possible, en effet, que si la jalousie des Pharisiens força le Seigneur à quitter la Judée (Jean IV, 1-3), c'est que l'acte de violence du tétrarque avait enhardi les chefs des Juifs : de cette façon les deux documents, bien qu'indépendants, se confirmeraient l'un l'autre. On comprend du reste que, malgré la captivité du précurseur, Christ se soit retiré sans crainte dans les Etats d'Hérode, la persécution dirigée contre ce prophète ayant une cause très spéciale et ne pouvant s'étendre à Jésus qui, selon toute apparence, n'avait jamais eu de rapports avec le prince de la Galilée et n'était pas intervenu dans les affaires privées de sa maison. (Marc VI, 17-19 ; Luc III, 19, 20.)

à la foi d'Israël [1]. Un jour de sabbat en particulier, le Seigneur accomplit une série de guérisons qui semblent avoir laissé une impression profonde (Luc IV, 31-44 ; Marc I, 21-39 ; Matth. VIII, 14-17) : aussi sa renommée se répandait-elle au loin dans tout le pays. (Luc IV, 42-44 ; Marc I, 39.)

Mais plus son champ de travail s'élargissait, plus il devenait indispensable que Jésus s'adjoignît des collaborateurs dévoués à ses principes. Précédemment déjà, il avait fait en Judée la connaissance de cinq ou six jeunes Galiléens qui l'avaient accompagné pendant un temps dans ses voyages, bien qu'il semble ressortir du témoignage des synoptiques que, après le second retour du Sauveur en Galilée (Jean IV, 43 et suiv. ; Matth. IV, 12 et suiv.), André, Simon, Jean et les autres le quittèrent pour retourner à leurs occupations. Avant d'avoir suivi Jésus, ils avaient été disciples de Jean-Baptiste, sans qu'ils eussent renoncé pour cela d'une manière définitive à leur métier et à leurs familles. Israélites pieux, enflammés par les prédications du précurseur, ils avaient salué l'apparition du Messie avec enthousiasme ; mais ils se proposaient sans doute de reprendre les travaux de la vie ordinaire tout en demeurant fidèles à leur foi. Le Seigneur, de son côté, ne s'y oppose en aucune manière. Il fallait éviter les mesures précipitées qu'inspire le zèle irréfléchi ; à cet égard une retraite de quelque temps pouvait être utile à ces nouveaux convertis, en les amenant à se recueillir et à se posséder eux-mêmes. Cependant, lorsque le Seigneur estime cette préparation suffisante, il appelle à lui, pour se les attacher en qualité de disciples, ces jeunes hommes dont il avait pu apprécier déjà la droiture et les sérieuses qualités.

Cette scène est rapportée avec quelques divergences de détails par les récits synoptiques [2]. C'est le troisième évangile

[1] Ce contraste entre le mode d'activité du précurseur et celui de Jésus-Christ n'échappa nullement aux Juifs, qui en firent plus tard la remarque. (Jean X, 41.)

[2] Matth. IV, 18-22 ; Marc I, 16-20 ; Luc V, 1-11. Marc et Matthieu mentionnent Pierre, André, Jacques et Jean. Luc ne parle pas d'André, omission qu'explique le rôle plus effacé de ce disciple dans la suite de l'histoire biblique.

qui semble l'avoir mise à sa vraie place dans la série des événements, de même que les indications qu'il donne sont de beaucoup les plus pittoresques et les plus saisissantes. Le point commun à ces narrations parallèles est la parole : « Suivez-moi, et je vous ferai pêcheurs d'hommes[1]. » Un ordre qui s'exprime en termes si frappants porte en lui-même la marque de l'authenticité ; de telles déclarations supposent des circonstances précises dont elles donnent la clef et qui permettent de reconstituer la trame de l'histoire évangélique. J'ajoute que le mot : « Je vous ferai pècheurs d'hommes » indique le caractère définitif de l'appel adressé par le maître à ces ouvriers galiléens. A leur ancien métier doit se substituer un travail analogue, mais infiniment plus grave, plus difficile aussi, puisqu'ils seront aux prises avec les résistances et avec les ruses du cœur de l'homme ; de fait, à partir de cette heure décisive, ils semblent avoir quitté leurs pêcheries jusqu'à ce que la mort de Jésus les y ramène pour un temps. (Jean XXI.)

Voilà quatre disciples, André, Simon, Jacques et Jean, décidément attachés au Seigneur[2]. La vocation d'un cinquième, Lévi, identique à Matthieu[3], est racontée aussi par les récits synoptiques. Quant aux sept autres, qui complétèrent plus tard le collège des apôtres, on ignore les circonstances

[1] Texte de Marc et de Matthieu.

[2] Sur ce point en particulier, la narration synoptique appelle à son secours le quatrième évangile. Si nous n'avions que les textes de Marc et de Matthieu, comment comprendre la promptitude avec laquelle ces jeunes pècheurs « laissent la barque et leur père » pour s'en aller après celui qu'ils appelleront désormais leur maître ? Seul l'évangile de Jean explique leur conduite en nous apprenant qu'ils avaient fait précédemment en Judée la connaissance du Sauveur. Encore ici saint Luc, celui des synoptiques qui se rapproche le plus du type johannique, confirme indirectement cette donnée par la mention de rapports que Jésus aurait eus avec la famille de Simon même avant la vocation de ce disciple. (Luc IV, 38 et 39 ; V, 1 et suiv.) L'interversion opérée dans les textes de Marc I, 29-31 (comp. v. 16-20) et de Matthieu VIII, 14 et 15 (comp. IV, 18-22) est le fait d'une tradition mal renseignée, qui prétend corriger ce qu'il y avait d'étrange en apparence dans l'ordre adopté par la narration de Luc.

[3] C'est ce qui ressort du parallélisme de Matthieu IX, 9-13 ; Marc II, 13-17 et Luc V, 27-32. *Matthieu* (*don de Yahvé*) est probablement le nom pris dès ce jour par l'ancien employé des péages.

dans lesquelles ils firent acte d'obéissance au Sauveur. Nous savons seulement qu'à plusieurs reprises Jésus invita des auditeurs bien disposés à le suivre (Matth. VIII, 21, 22; Luc IX, 57-62 ; Matth. XIX, 21), et qu'il fut entouré pendant son ministère d'un nombre considérable d'adhérents (Luc X, 1), dont beaucoup, il est vrai, le quittèrent avant le terme. (Jean VI, 66.)

On comprend que ce déploiement d'activité ait excité l'attention des ennemis du prophète de Galilée. Des émissaires du parti qui l'avait déjà chassé de Judée vinrent l'espionner jusque dans la province du nord (Luc V, 17), s'attachant à ses pas pour dénigrer sa conduite et pour dénaturer la portée de ses actes. (Luc V, 21, 30.) A la suite d'une prétendue violation du sabbat, les pharisiens, exaspérés, s'entendirent même avec les hérodiens pour le perdre. (Marc III, 6 ; Luc VI, 11.) Jésus, lui, répond à cette hostilité croissante en organisant la troupe de ses disciples. Il crée son état-major, les chefs de l'Israël selon Dieu qu'il opposera désormais au judaïsme rebelle. En d'autres termes, de la masse flottante de ceux qui l'entouraient, il en choisit douze qu'il élève au rang d'*apôtres* [1] ; puis, en leur présence et comme pour bien marquer la substitution de la nouvelle théocratie à l'ancienne, il prononce devant la foule ce sermon sur la montagne qu'on a nommé à bon droit la charte du royaume des cieux.

Ces deux événements, l'élection des douze et le discours-programme du Seigneur, sont mis en rapport étroit par le récit de Luc, où ils reçoivent une place qui est tout en faveur de l'exactitude historique de cet évangile [2]. Puis vient l'indi-

[1] La différence des positions ressort de la distinction des mots qui les désignent. Le *disciple* (discipulus, *μαθητής*) est celui qui *apprend :* son rôle est plutôt passif. L'*apôtre* (*ἀπόστολος — ἀποστέλλω*) est celui que Jésus *envoie :* sa tâche est éminemment active. Aussi les apôtres ne peuvent-ils se contenter de recevoir; ils sont tenus de communiquer aux autres ce que le Seigneur leur donne, Christ les envoyant dans le monde comme ambassadeurs (2 Cor. V, 20) et comme témoins (Act. I, 8), pour annoncer l'Evangile du salut.

[2] J'ai déjà fait remarquer que Matthieu confirme cette conception en insérant dans cet enseignement plusieurs paroles caractéristiques que Jésus ne peut avoir prononcées

cation d'une série de miracles sur le nombre et sur l'enchaînement desquels les synoptiques ne sont pas toujours d'accord, sans qu'il soit possible de décider auquel des trois documents on doit accorder la préférence[1]. Quoi qu'il en soit, c'est lorsqu'il entend parler de ces actes de puissance, que Jean-Baptiste envoie deux de ses disciples pour interroger le Sauveur. (Luc VII, 18-23 ; Matth. XI, 2-6.) Les scribes et les pharisiens, de leur côté, redoublent de violence, et à plusieurs reprises ils accusent Jésus de chasser les démons par le prince des démons (Matth. IX, 34 ; X, 25 ; XII, 24), propos venimeux qui leur attire la réplique foudroyante sur le blasphème contre le Saint-Esprit, le seul péché irrémissible. (Matth. XII, 31-32 ; Marc III, 28, 29.)

Au milieu de cet antagonisme croissant, que deviennent les dispositions de la foule ? Les multitudes sont en apparence sympathiques au Sauveur, qui ne cesse d'être entouré d'une grande affluence de malades avides de guérison ou de gens fascinés par la vue de ses miracles (Luc IV, 42 ; V, 15 ; VI, 17-19 ; VII, 1 ; VIII, 4, etc.). Jésus, cependant, ne comptait guère sur l'attachement de tout ce peuple : car il savait trop bien ce que cet enthousiasme, qui se nourrissait de malentendus et d'ignorance, cachait d'indolence coupable, d'ambition terrestre et d'incrédulité. Aussi Christ commence-t-il à ce moment à parler en paraboles dans le but avoué d'opérer un triage parmi ses trop nombreux disciples. (Matth. XIII, 10-17 ; Marc IV, 10-12 ; Luc VIII, 10.) Mais ces précautions n'em-

au début de son ministère. La mention des persécutions (Matth. V, 10, 11), ainsi que la polémique contre le formalisme et l'hypocrisie (VII, 15-27), qui sont des indices de déchéance de la foi, supposent une période plus avancée de l'activité galiléenne.

[1] Je rappelle qu'avant la première multiplication des pains (Matth. XIV, 15-21 ; Marc VI, 35-44 ; Luc IX, 12-17) Marc et Luc sont assez exactement parallèles, tandis que Matthieu donne un autre ordre, bien qu'il contienne approximativement les mêmes récits. Au reste, les synoptiques, qui reflètent dans sa naïveté l'évangélisation primitive, n'ont certes pas une chronologie assez serrée pour qu'il vaille la peine de s'arrêter à ces divergences de détails. Les renseignements font défaut pour établir la place qui revient à chacun des faits à nous connus du ministère du Sauveur : il faut se contenter d'en indiquer la marche générale.

pèchent pas la faveur populaire d'aller toujours grandissant, jusqu'à ce que vienne la multiplication des pains, qui détermine la crise. Nous sommes ici dans la période d'activité intense du ministère de Galilée. Ce travail dévorant de quatre mois [1] n'est interrompu que par une excursion rapide en Judée pour la célébration de la fête de Purim, en mars. (Jean V.)

On se demande pourquoi Jésus monta à Jérusalem pour une solennité de si peu d'importance. Peut-être, connaissant le mauvais vouloir des Juifs et de leurs chefs (Jean II, 18-25; IV, 1-3), voulait-il s'assurer par lui-même de l'état des esprits en vue de la prochaine fête de Pâques. Toutefois un miracle que Dieu place sur son chemin et qu'il se sent tenu d'accomplir fait éclater la rage longtemps contenue de ses ennemis (Jean V, 1-18), qui, l'accusant de blasphème et de violation du sabbat, projettent d'attenter à sa vie. (Vers. 16, 18.) Non que le sanhédrin prononce à ce moment la peine capitale, qui ne viendra que dans la suite, après la résurrection de Lazare. L'auteur ne dit pas même qu'on en soit venu à des voies de fait, qu'on se soit mis à lapider le Sauveur par exemple. Tout ce qu'il affirme, c'est que « les Juifs cherchaient à faire mourir » Jésus, c'est-à-dire qu'ils débattaient, qu'ils complotaient, qu'ils examinaient le meilleur moyen de se débarrasser de sa personne, mais sans aller encore jusqu'à mettre la main sur lui.

Quelque réserve qu'on y ait apportée, néanmoins, la guerre était dûment déclarée. Après une scène pareille, Jésus ne pouvait plus songer à rester à Jérusalem pour la fête de Pâques; aussi rentre-t-il en hâte en Galilée, où le texte de Jean nous ramène à celui des synoptiques par le récit de la multiplication des pains [2]. Ce n'est pas sans raison que les quatre do-

[1] De décembre de l'an 28, époque du retour de Jésus en Galilée (Jean IV, 35, 43 et suiv.), jusqu'en avril de l'an 29. (VI, 4 et suiv.)

[2] Matth. XIV, 15-21; Marc VI, 35-44; Luc IX, 12-17; Jean VI, 5-13. Marc et Matthieu racontent en outre un second miracle presque identique, qu'ils placent un peu plus tard et dont la narration ne se distingue de la première que par quelques divergences de détail. (Matth. XV, 32-39; Marc VIII, 1-10.) L'historicité de ce deuxième

cuments s'accordent à rappeler ce fait, qui est au point culminant du ministère de Jésus en Galilée. Enflammée, hors d'elle-même à la vue de cet acte merveilleux de puissance, la foule veut enlever le Seigneur pour le faire roi (Jean VI, 15) ; mais celui-ci calme cet enthousiasme malsain en opposant aux Juifs les profondeurs mystérieuses de sa doctrine. Dès lors le voile se déchire. Christ a mis au jour les pensées charnelles du grand nombre. Tous ces prétendus disciples, démasqués et rebutés, se retirent un à un ; le vide se fait autour du maître. (VI, 60, 66.) Jésus ne renonce pas pour cela à son activité missionnaire ; seulement il évite de préférence les centres populeux de la Galilée : de là deux excursions lointaines dont les évangiles de Marc et de Matthieu nous ont conservé le souvenir[1]. En apparence, rien n'est changé dans

acte du Sauveur est contestable. Non qu'on puisse arguer, pour la mettre en doute, de la similitude des renseignements fournis. S'il est dit par exemple que, dans le second cas comme précédemment, les disciples se préoccupent de savoir où Jésus trouvera des vivres pour tant de gens, ce manque de foi, à lui seul, ne serait pas pour surprendre ; car il arrive aux chrétiens de tous les temps, même au sortir d'une délivrance éclatante du Seigneur, de retomber aussitôt dans leurs petits calculs et dans leurs inquiétudes coupables : au reste il est possible que, les souvenirs de ces deux événements s'étant quelque peu confondus dans la tradition, certains détails d'un des récits se soient glissés involontairement dans l'autre. Voici cependant, me paraît-il, une objection plus importante, décisive même dans le sens négatif. D'après le texte de l'évangile de Jean, la multiplication des pains (parallèle à la première de Marc et de Matthieu), avec les enseignements qui suivirent et qui ne peuvent s'en séparer, provoqua un mouvement très caractérisé de crise dans le ministère de Galilée : depuis ce jour, les foules commencent à se détacher du Sauveur. Comment donc expliquer que, durant cette nouvelle période, Jésus se soit vu entouré de nouveau de tout un peuple, — quatre mille hommes, sans compter les femmes et les enfants (Matth XV, 38), — comme si le premier miracle n'avait jamais eu lieu ou comme si les conséquences en avaient été subitement enlevées ? Pour obvier à cette difficulté très sérieuse, il me semble donc plus naturel de supposer que les deux narrations distinctes de Marc et de Matthieu ont eu leur point de départ dans un seul et même fait, dont la tradition s'est ensuite diversifiée. (Comp. Keim, II, p. 497-499 ; Weiss, II, p. 190 et 191 ; Beyschlag, I, p. 265.) Si la critique moderne a souvent abusé de ce procédé de décomposition, un tel phénomène littéraire n'a rien en soi que de très plausible.

[1] Voyage au nord-ouest dans le pays de Tyr et de Sidon, et vers le nord-est dans la contrée de Césarée de Philippe. (Matth. XIV, 22-XVI, 12 ; Marc VI, 45-VIII, 26.) Grande lacune de Luc. (IX, 17, 18.)

la situation du Sauveur, qui continue à polémiser contre les pharisiens, à faire des miracles et à guérir les malades comme par le passé : en réalité, c'est le mouvement de déclin qui commence. Saint Jean résume en un seul trait l'histoire intime, la note dominante de cette période [1], dont les deux premiers synoptiques racontent quelques-uns des faits extérieurs. Se voyant abandonné par la foule, Jésus veut amener les douze à une décision, ou plutôt il tient à savoir au juste quelle idée ils se font de sa personne. De là la question qu'il leur pose à Césarée de Philippe et à laquelle Pierre répond par la déclaration mémorable dont nous avons indiqué précédemment la valeur [2]. (Matth. XVI, 13-20 ; Marc VIII, 27-30 ; Luc IX, 18-21.)

La portée de cette scène semble, il est vrai, fort compromise par certains textes de la narration johannique qui paraissent établir que, dès le début, les disciples admirent sans hésiter la messianité de leur maître. (Jean I, 42, 46, 50.) Mais la critique hostile à l'origine apostolique de cet écrit ne saurait se prévaloir de ces passages qu'à la condition d'en forcer le sens. Le lecteur superficiel de l'histoire évangélique pourrait s'imaginer que, après cette première explosion de foi, les disciples n'eurent plus de progrès à faire : en réalité, cette carrière nouvelle ouverte, tout était encore à acquérir. Les

[1] Le *ἐκ τούτου* de Jean VI, 66 me paraît être une désignation chronologique (« depuis ce moment-là » et non « pour ce motif »). Jusqu'au v. 65, l'auteur a rapporté ce qui suivit immédiatement la multiplication des pains. (Comp. v. 59.) Dans les v. 67-71, il raconte une scène un peu postérieure, comme nous le montrerons, à celle de Césarée de Philippe. Or, si le miracle des pains se fit au printemps (VI, 4), l'entretien de Césarée de Philippe eut lieu, selon toute apparence, en été . c'est du moins ce qu'on a inféré de la mention d'une « haute montagne » lors de la transfiguration, six ou huit jours après (Matth. XVII, 1 ; Luc IX, 28), une telle ascension se plaçant plus naturellement dans la saison chaude de l'année. Entre les v. 65 et 67 du ch. VI de l'évangile de Jean, il y aurait donc un intervalle de plusieurs semaines, peut-être d'environ trois mois, époque de transition dont le v. 66 donnerait en peu de mots la caractéristique. Comp. d'autres exemples d'écarts de ce genre dans la narration johannique : IV, 54-V, 1 ; V, 47-VI, 1-4 ; X, 21, 22.

[2] P. 273.

déclarations d'André et de Philippe (v. 42, 46) semblent être comme une leçon apprise, un écho de ce qu'ils avaient entendu dire à Jean-Baptiste ; et quant au cri de Nathanaël (v. 50), c'est l'expression d'un élan subit d'enthousiasme causé par la découverte du savoir miraculeux du Sauveur.

Dès cette heure, cependant, commençait pour les nouveaux adhérents de Jésus une éducation douloureuse. Ces jeunes Galiléens, comme les Juifs en général, n'avaient encore, on le comprend, qu'une notion fort inexacte du Messie et de son œuvre. Ils caressaient avant tout des rêves de grandeur mondaine, et telle était, malgré le sérieux de leurs dispositions, la fascination de cet idéal terrestre, qu'ils arrivèrent au terme du ministère de leur maître sans parvenir à s'en dépouiller. (Luc XIX, 11 ; Matth. XX, 21 ; Act. I, 6.) Qu'on se représente donc les tentations qu'ils durent subir en suivant d'un regard étonné l'activité du Seigneur, qui démentait chaque jour et sans pitié l'idée extérieure et superficielle qu'ils s'étaient faite. La foi qu'ils avaient proclamée dès la première rencontre, il fallait la conquérir par un travail de renoncement persévérant et intense. Après tout ils pouvaient se demander si ce Jésus auquel ils avaient cru méritait le nom de Messie : n'étaient-ils pas les jouets d'une prodigieuse illusion ? Jean-Baptiste, avec tout son héroïsme, s'y trompa bien ; dans la solitude de la prison, sa confiance en Christ sembla chanceler comme une construction mal assise (Matthieu XI, 3) : l'attachement des douze aussi pouvait sombrer au cours de cette longue et redoutable épreuve. Tel était, dans toute sa gravité, l'enjeu de la lutte engagée et dont l'importance, solennellement attestée par la profession de Pierre, explique le tressaillement de joie avec lequel le Seigneur accueille aussitôt le cri de foi du disciple. Jésus sait maintenant que, si les autres l'abandonnent, il peut compter sur ses amis intimes, victoire longtemps attendue avec une sainte impatience et qui est le plus beau fruit de son ministère jusqu'à ce jour.

Mais dans quelle relation placer avec cet événement la scène du même genre que raconte le quatrième évangile? (VI, 67-70.) Ici, comme à Césarée de Philippe, c'est Pierre qui prend la parole, et dans les deux cas il proclame la messianité de son maître ; car si le texte johannique donne à la déclaration de l'apôtre une forme divergente et plus développée, de part et d'autre le fond n'est guère modifié. Cependant il me semble difficile de ne pas distinguer ces entretiens, quelque frappante que soit du reste l'analogie. Une comparaison même rapide des documents suffit pour faire éclater la différence. A Césarée de Philippe, Jésus questionne les douze sur les propos qui circulaient à son sujet dans la foule ; d'après l'évangile de Jean, il leur demande s'ils ne veulent pas s'en aller comme les autres. A Césarée de Philippe, le Seigneur répond à la confiance des siens en donnant essor à ses sentiments d'actions de grâce; dans la circonstance correspondante que rapporte la narration johannique, Christ jette un regard attristé sur le disciple infidèle qui doit le trahir un jour.

Puisqu'il faut éviter de confondre ces deux faits, c'est assurément celui des synoptiques qui reste le premier en date ; car le joyeux étonnement du Sauveur ne se comprendrait guère, si la profession de Césarée de Philippe n'avait été que la reproduction d'un témoignage antérieur. Seulement, à partir de ce moment, le ministère de Jésus va déclinant de jour en jour dans la faveur populaire. C'est donc un peu plus tard que, considérant cet état douloureux d'abandon, le Seigneur interroge de nouveau les apôtres, sur quoi Pierre répète avec plus d'insistance encore le contenu de sa première déclaration. L'âme des disciples était pleine ; tous les entretiens de ces jours mémorables avaient porté sans doute sur ce sujet qui faisait battre leurs cœurs. Mais si Jésus a la joie de reconnaître la fidélité de son entourage intime, il doit constater avec tristesse que la contagion du doute et de la révolte n'en a pas moins pénétré dans le cercle de ses compagnons élus. « Ne vous ai-je pas choisis, s'écrie-t-il, vous les douze?

et l'un de vous est un démon [1] ! » (VI, 70.) Le triage s'est enfin opéré : telle est l'issue de la crise en même temps que le terme du mouvement ascendant de l'activité du Seigneur en Galilée.

Article C. — Deuxième période. De Césarée de Philippe à la résurrection de Lazare.

A la suite des événements qui viennent d'être rappelés, le ministère de Jésus a pris une physionomie déterminée : les deux courants se sont dessinés et ne feront que se séparer toujours davantage jusqu'à la fin. Aussi l'enseignement du Sauveur devient-il plus profond et plus intime. Jésus aborde des sujets jusqu'alors laissés dans l'ombre, relevant surtout l'humilité de son œuvre et la nécessité de sa mort ignominieuse comme degré préparatoire de son exaltation. Christ doit régner, il le reconnaît en acceptant le titre significatif de Messie (Matth. XVI, 16-20); mais il ne vaincra qu'après avoir subi l'amertume de l'opprobre (v. 21), destinée douloureuse qui doit être aussi celle de ses disciples : « Celui qui voudra sauver sa vie la perdra ; mais celui qui la perdra à cause de moi la trouvera. » (Vers. 24-26.) D'ailleurs, si cette voie du sacrifice est sans contredit dure à la chair, elle conduit d'autant plus sûrement au triomphe. (Vers. 27, 28.) La croix chemin de la gloire : que ce programme de la carrière du maître devienne le mot d'ordre de quiconque aspire à le suivre en toute fidélité.

[1] Il est manifeste que, au moment de son appel, Judas n'était pas encore le *διάβολος* qu'il devint dans la suite ; autrement on ne s'expliquerait pas l'amertume de cette parole du Sauveur. Jésus pleure ses espérances perdues, sa confiance trompée : cet homme, sur lequel il comptait, s'est fait l'instrument du prince des ténèbres, dont il porte dès lors la marque et dont il mérite de recevoir le nom. (Comp. Matth. XVI, 23.) Il faut observer d'autre part que, lorsque Christ propose et facilite la retraite à ceux qui cessent de croire en lui (Jean VI, 67), Judas n'use pas de la permission donnée, d'où l'on peut inférer que ce disciple n'en était pas encore au point où il en vint plus tard. Mais Jésus, qui l'avait suivi d'un œil attentif et qui pénétrait ses pensées, voyait bien mieux encore que Judas ne pouvait le soupçonner l'abîme où ce courant d'ambition terrestre ne manquerait pas de le conduire.

Après de tels discours, on comprend que l'impression dominante des douze ait été l'étonnement, peut-être même la tristesse et l'épouvante. Ils ne pouvaient se faire à cette idée d'un Messie souffrant et mourant. (Matth. XVI, 22.) Aussi Jésus relève-t-il le courage de trois d'entre eux, — ceux qu'il s'était attachés par les liens les plus doux et qu'il tenait le plus à convaincre, — en les associant à la scène sublime de la transfiguration. (Matth. XVII, 1-8 ; Marc IX, 2-8 ; Luc IX, 28-36.) Avant de les faire passer par la sombre vallée de l'affliction, il les élève sur les hauteurs sereines d'où se dévoilent à leurs regards les perspectives radieuses du monde céleste. Ce spectacle inattendu devait en effet remplir leurs âmes d'une clarté divine, dont le rayonnement les accompagnerait plus tard même au milieu des angoisses du Calvaire, tandis que l'entretien de leur maître avec Moïse et Elie [1], les héros de cette alliance au nom de laquelle les Juifs repoussaient l'humiliation du Messie, leur montrait la nécessité du sacrifice qu'ils avaient tant de peine encore à accepter.

Importante pour le développement de leur foi, la transfiguration ne l'est pas moins comme indice de ce qu'aurait pu être le triomphe de Jésus au terme de sa carrière terrestre. Si la mort est la fin de toute vie humaine, ce déchirement, avec les terreurs qui l'accompagnent, n'en apparaît pas moins comme le salaire et la malédiction du péché (Rom. VI, 23) : or, Christ était toujours demeuré pur de toute souillure. Parvenu à la plénitude de sa communion avec Dieu, s'il avait suivi la voie qui lui était indiquée, il n'avait, semblait-il, qu'à s'élever sans effort dans les demeures célestes, de même que le fruit se détache quand il est mûr. Le resplendissement intérieur qui transfigure Jésus sur la montagne n'était-il pas comme

[1] Luc IX, 30, 31. Il est difficile de dire sous quelle forme ces personnages leur apparurent ou comment les disciples furent en mesure d'établir leur identité. Jésus prononça-t-il leurs noms? Les deux prophètes se présentèrent-ils eux-mêmes ? (Comp· Luc I, 19.) Ou bien Pierre, Jacques et Jean eurent-ils comme l'intuition que c'étaient Moïse et Elie qui se trouvaient là devant eux ? Toute cette scène, qui touche au domaine de la vision, est enveloppée de mystère.

le reflet anticipé de cette gloire éternelle ? Mais Christ ne pouvait saisir à cette heure la couronne du vainqueur qu'en abandonnant à son sort l'humanité pécheresse : or, lui qui est venu « chercher et sauver ce qui était perdu, » il affirme encore ici sa volonté de boire jusqu'à la lie la coupe d'amertume que lui présente son Père. A cet instant décisif où il paraît toucher au point culminant de sa vie, il plonge résolument le regard dans l'abîme qui s'ouvre d'autre part à sa vue : il s'entretient avec Moïse et Elie de ses souffrances et de la mort qu'il doit subir à Jérusalem.

A l'issue de cette scène, en retournant dans la plaine avec les trois apôtres, le Seigneur leur enjoint expressément de n'en rien raconter à personne[1] (Matth. XVII, 9 ; Marc IX, 9 ; Luc IX, 36), de même qu'après la profession de Pierre il leur avait recommandé de ne pas dire qu'il fût le Christ. (Matthieu XVI, 20.) Jésus adopte donc, dans ses rapports avec Israël en général, la règle de conduite qui l'avait dirigé vis-à-vis de ses disciples. Il ne veut pas que la conviction de sa messianité soit comme une leçon apprise ; il faut, au contraire, que le peuple s'élève jusque-là, — s'il y arrive, — par le travail intérieur de la conversion. Aussi le Sauveur continue-t-il, même dans ses entretiens intimes et comme pour bien marquer que c'est ainsi que tous doivent le désigner, à se servir avec prédilection du nom mystérieux et mal compris de Fils de l'homme. (Matth. XVII, 9, 12, 22 ; XIX, 28 ; XXIV, 27, 30, 44 ; XXV, 31, etc.) De cette manière, il est vrai, Christ s'exposait à n'avoir qu'un fort petit nombre d'adhérents, mais ce seraient des collaborateurs comme il les désirait, fidèles, héroïques, tenant d'une main ferme le drapeau de l'Evangile et que le maître pourrait, au jour voulu, lancer en troupe compacte à la conquête du monde.

[1] Luc rapporte ici comme un fait ce que les deux autres documents présentent sous la forme d'un ordre. Cette dernière narration, cependant, explique et complète celle du troisième évangile, puisqu'il n'est guère à supposer que les disciples eussent ainsi gardé le silence, si leur maître ne leur en avait fait un devoir.

Au double point de vue chronologique et moral, la transfiguration se rattache donc de près aux entretiens de Césarée de Philippe [1]. Quant à la durée du ministère galiléen à partir de cette date, on ne peut l'établir qu'à l'aide du quatrième évangile, puisque les synoptiques racontent bientôt après le départ définitif de Jésus pour Jérusalem. Il est vrai qu'il faut tenir compte ici de la divergence déjà signalée entre la narration de Luc et celle des deux autres textes parallèles. Marc et Matthieu paraissent s'être représenté ce dernier voyage comme fort rapide ; en peu de mots ils transportent Jésus de la Galilée aux confins de la Judée, de l'autre côté du Jourdain (Matth. XIX, 1 ; Marc X, 1), tandis que Luc donne le récit d'un travail d'évangélisation qui se poursuit dans les régions limitrophes de la Galilée et de la Samarie (comp. XIII, 31-33 [2]) et durant lequel Jésus s'avance en ayant toujours la catastrophe finale devant les yeux. (IX, 51 ; XIII, 22 ; XVII, 11.) La notice des deux premiers synoptiques sur le déplacement du Seigneur se développe, dans le troisième, jusqu'à embrasser l'histoire de toute une période, celle d'une excursion prolongée vers le sud correspondant à la tournée missionnaire que Jésus venait de faire dans les contrées du nord. Mais le point sur lequel les trois narrations parallèles sont d'accord, c'est que l'origine de ce voyage fut la résolution suprême de quitter pour toujours la Galilée [3].

[1] C'est ce qui conduit à supposer que la « haute montagne » mentionnée est une des cimes voisines de cette ville, selon toute apparence un des sommets de l'Hermon. Ces pics n'étant guère accessibles qu'en été, c'est dans cette saison que se placent le plus naturellement les faits qui nous occupent. On sait que, d'après la tradition de l'Eglise, au contraire, la transfiguration de Jésus aurait eu lieu sur le Thabor, hypothèse qui est encore celle du Père Didon (*Jésus-Christ*, I, p. 459-461 ; II, p. 428 et 429), mais sans que cet auteur puisse fournir d'autre preuve à l'appui de son idée que l'opinion des anciens docteurs à partir du quatrième siècle. En fait, il n'y a rien dans le texte des évangiles qui nous autorise à supposer ce retour subit, cette retraite précipitée du nord au sud.

[2] Le départ mentionné IX, 51 n'exclut pas l'hypothèse de retours momentanés dans les Etats d'Hérode : peut-être aussi faut-il assigner une date plus ancienne au fait rapporté dans ce petit récit.

[3] De là l'expression emphatique de Luc IX, 51.

Si maintenant on passe au quatrième évangile, on se heurte dès l'abord à l'opinion de quelques théologiens qui confondent le départ qui vient d'être indiqué (Luc IX, 51) avec le voyage de Jésus à la fête des Tabernacles, tel que saint Jean le raconte. (VII, 2 et suiv.) Cependant cette théorie est contredite par le témoignage catégorique des textes. D'après le récit johannique, Jésus monta « secrètement » à la fête (VII, 10) ; selon Luc, au contraire, ce fut un congé solennel dont l'auteur prend soin de faire ressortir l'importance et la publicité. (IX, 52.) Puisqu'il faut ainsi renoncer à cette combinaison, il ne reste que deux suppositions possibles : ou bien le départ de Jésus pour la fête des Tabernacles se place avant celui que mentionnent les synoptiques, ou bien il lui est postérieur. Mais cette dernière hypothèse doit être écartée également, car aux approches de la solennité en question, Jésus est représenté comme vivant près de sa famille et en relations suivies avec elle (Jean VII, 2, 9, 10), ce qui ne peut avoir été le cas que vers la fin du ministère de Galilée, avant la sortie définitive de la province du nord.

La série des événements semble donc avoir été la suivante. La crise provoquée au printemps par le miracle de la multiplication des pains[1] s'était prolongée jusque vers l'entretien de Césarée de Philippe. (Matth. XVI, 16 ; Jean VI, 68, 69.) De l'été à l'automne, nous n'avons que peu de renseignements sur le ministère du Sauveur (Matth. XVII et XVIII ; Marc IX) : c'est la période de déclin de l'activité galiléenne. Survient, en octobre, la fête des Tabernacles, dont les incidents sont connus par le récit de l'évangile de Jean. (VII, 1 et suiv.) Impatientés de ses lenteurs, les frères de Jésus lui en font crûment le reproche. « Pars d'ici, lui disent-ils, et t'en va en Judée, afin que tes disciples voient aussi les œuvres que tu fais. Personne n'agit en secret, lorsqu'il désire paraître : si tu fais ces choses, montre-toi toi-même au monde. »

[1] Pâques de l'an 29. (Jean VI, 4.)

(Vers. 3, 4.) Le Seigneur avait en effet laissé passer, sans monter à Jérusalem, les deux fêtes de la Pâque et de la Pentecôte : en serait-il de même de la dernière des grandes solennités religieuses de l'année ? Ce parti pris d'éviter le centre théocratique semblait inexplicable à des gens qui ne jugeaient encore qu'au point de vue de la sagesse terrestre. (Vers. 5.) Jésus est-il, oui ou non, l'envoyé de Dieu ? S'il ne l'est pas, pourquoi rassemble-t-il des disciples et fait-il parler de lui jusqu'à troubler la contrée ? Et s'il l'est, qu'attend-il pour se manifester dans le temple par une démarche publique qui ouvre les yeux de tous ? Tel est le dilemme que les frères du Sauveur lui posent en termes qui trahissent une irritation profonde, qu'ils ont peine à contenir.

Dans la réponse qu'il leur donne aussitôt, le Seigneur reconnaît en partie la justesse de l'observation qui lui est faite. Il concède que son œuvre ne saurait demeurer cachée jusqu'à la fin. Le jour doit venir, en effet, où elle se déploiera dans la ville sainte aux regards de tout le peuple. Cependant ce moment décisif, qui devait avoir de tout autres conséquences que celles qu'attendait la famille de Jésus, cette heure suprême n'a pas encore sonné pour le Fils de l'homme. Aussi ce dernier monte-t-il à Jérusalem, non de la manière que ses frères désiraient, publiquement et pour une démarche éclatante (v. 6-9), mais « en secret », comme perdu dans la foule (v. 10), et lorsqu'il sort de cette obscurité voulue, son rôle est aussi modeste que possible ; il se borne à enseigner la vérité.

L'apparition du Sauveur, toutefois, semble avoir rendu la multitude perplexe (VII, 25-27, 40-44), car, tandis que les uns expriment leur sympathie, d'autres s'emportent et cherchent, quoique sans y réussir, à mettre la main sur lui. Au reste, l'insuccès de ces tentatives hostiles n'a rien qui doive surprendre. Sachant fort bien que l'instant marqué de Dieu pour la crise finale n'était pas encore venu (X, 18), le Seigneur, en présence des menaces de la foule, donnait sans

doute à son attitude un caractère de majesté souveraine qui désarmait la violence. Même les principaux, au retour des huissiers qui reviennent à eux sans avoir osé le saisir, sentent qu'une grande prudence est de rigueur et se bornent à maudire la populace. (VII, 32, 45-49.) Jésus continue donc en paix ses enseignements (VIII), jusqu'à ce que, à la suite de la guérison d'un aveugle-né, les chefs du sénat menacent d'excommunication quiconque lui reconnaîtra la qualité de Messie (IX, 22) ; mais le Sauveur répond à cette explosion de haine en exprimant sa sollicitude pour ses disciples en termes d'une inexprimable douceur. (X, 1-18.) Tels sont les incidents de cette fête des Tabernacles et de quelques-uns des jours qui suivent [1], événements dont le récit s'étend du ch. VII, v. 1 au ch. X, v. 21 du quatrième évangile.

Dès le verset suivant la narration franchit deux mois d'un seul bond et nous transporte sans transition à la fête de la Dédicace [2], après laquelle, Jésus se retirant en Pérée [3], le récit se retrouve parallèle à celui des documents plus anciens. (Matth. XIX, 1 ; Marc X, 1; Luc XVIII, 31 et suiv. ; Jean X, 40.) Mais ce fait nous ramène à la question qui a été posée : comment intercaler dans le texte johannique la sortie de Galilée que les synoptiques racontent avec tant de solennité? (Luc IX, 51.) Nous avons montré que cet événement dut

[1] Le discours de VII, 37, 38, étant placé par l'auteur à la fin de la semaine fériée, les faits rapportés aux ch. VIII et IX sont donc postérieurs, ce qui pourrait être entendu comme s'ils embrassaient la période entière qui sépare les deux fêtes mentionnées (VII, 2 et suiv.; X, 22 et suiv.) : tel est, par exemple, le point de vue de M. Weiss, d'après lequel la guérison de l'aveugle-né précéderait de peu l'époque de X, 22. (Voir collection Meyer, 6e édit., *Handbuch über das Ev. des Johannes.*) Cette hypothèse, toutefois, me semble fort improbable. Vu l'état d'excitation des esprits (VII, 32), Jésus aurait difficilement prolongé à ce point son séjour dans la ville théocratique ; il est plus naturel de supposer qu'il la quitta peu après la fête des Tabernacles pour n'y revenir que dans la suite (X, 22), lorsque l'effervescence avait eu le temps de se calmer. Tant que son œuvre n'était pas achevée, Jésus, toujours soumis à son Père, tenait à ne pas brusquer le dénouement.

[2] X, 22. Célébrée en décembre en souvenir de la purification du temple, qui avait été profané par Antiochus Epiphane.

[3] X, 40. Le « de nouveau » fait allusion à I, 28.

être postérieur à la fête des Tabernacles, au début de laquelle Jésus était encore domicilié dans le voisinage de sa famille. D'un autre côté ce départ définitif de la province du nord ne peut se placer après la Dédicace, puisque le Seigneur se retira tôt ensuite en Pérée, où il resta dès lors jusqu'à la fin. La seule solution consiste donc à admettre que ce fut entre ces deux époques que Christ, revenu momentanément en Galilée, en prit congé pour toujours [1]. Instruit par les tentatives meurtrières faites à Jérusalem [2], Jésus, qui ne voulait pas que son ministère fût dénoué avant le temps par un acte de violence (Jean VII, 6-8), rentre précipitamment dans le pays de sa résidence habituelle, mais il n'y retourne que pour en sortir bientôt après. Il sait que l'heure de son enlèvement approche ; quelques mois à peine le séparent de la Pâque où il sera conduit au supplice : alors a donc lieu le grand départ dont l'importance est marquée par le troisième évangile et que les deux autres synoptiques mentionnent plus brièvement.

Toutefois ce dernier voyage est moins une course rapide qu'une tournée d'évangélisation, interrompue par l'excursion de Jésus à Jérusalem qui vient d'être rappelée [3] et dont les

[1] Jean X, entre le v. 21 et le v. 22. Plusieurs critiques, Meyer, Weiss, objectent, il est vrai, qu'en plaçant l'une après l'autre, sans interruption, les deux fêtes dans son récit, l'évangéliste donne à entendre que Jésus ne s'éloigna guère, dans l'intervalle, du centre théocratique. Mais l'argument *a silentio* est difficilement applicable à la narration johannique. Que de portions de la vie du Sauveur l'apôtre passe sous silence (entre ch. IV et V, V et VI, VI et VII), et que de voyages il omet (ainsi les excursions dans les régions de Sidon et de Césarée de Philippe), sans qu'il faille conclure de là qu'il se soit représenté Jésus comme inactif ou immobile durant ces périodes. Si donc l'évangéliste ne parle pas du retour de Jésus en Galilée et de son dernier départ (Luc IX, 51), c'est parce que cet événement, d'ailleurs suffisamment connu par l'ancienne tradition, n'est que la conséquence inévitable de la crise galiléenne que l'auteur vient de caractériser (ch. VI), et parce que c'est à Jérusalem surtout que se manifeste la progression d'hostilité qu'il décrit dans ce fragment de son livre. (V-XII.)

[2] De la part du peuple, Jean VII, 30, 44; VIII, 59 ; du côté des principaux, VII, 32, 45 ; comp. IX, 34.

[3] Jean X, 22-39. Luc fournit aussi l'indice d'un séjour de Jésus en Judée à cette époque. (X, 30-37, 38-42.)

incidents ne sont d'ailleurs qu'une sorte de parenthèse, le grand mouvement du ministère du Sauveur à cette époque étant reproduit par le récit de saint Luc[1]. Selon cet historien, Jésus, au moment de quitter pour toujours la Galilée, donne une extension nouvelle à son œuvre en envoyant les soixante-dix disciples (Luc X, 1 et suiv.), tandis que d'autre part il voue à la malédiction les villes rebelles de Chorazin et de Bethsaïda[2]. Opposant les principes de l'Evangile à ceux de la sagesse mondaine, le Seigneur insiste sur le détachement des biens terrestres, condition nécessaire de l'entrée dans le royaume de Dieu. (XII, 13-34.) A cette heure décisive, alors que le dénouement est proche, ceux-là seuls sont les vrais disciples de Christ qui se consacrent sans réserve à la poursuite du seul trésor éternel ; aussi Jésus polémise-t-il vivement et à plusieurs reprises contre l'avarice. (XII, 17-21, 33, 34 ; XVI, 1-13.) C'est à cet ordre d'enseignements que se rattache la parabole du mauvais riche (XVI, 19-31), dont la condamnation s'explique non parce que cet homme est riche[3], mais parce qu'il s'est endurci dans les plaisirs de la vie en fermant l'oreille aux appels miséricordieux du Seigneur[4].

[1] IX, 51-XVIII, 14. Le mérite de ce morceau considérable est moins dans ses notices géographiques, qui sont à vrai dire assez vagues (XIII, 22 ; XVII, 11), que dans la caractéristique qui y est fournie de l'activité de Jésus durant cette période intermédiaire entre le ministère de Galilée et les derniers jours avant la passion.

[2] X, 13-15. Cette place est bien plus naturelle que celle qu'adopte Matthieu (dans la première partie du ministère de Galilée, XI, 20-24).

[3] Car alors pourquoi Abraham, — dont le livre de la Genèse énumère les grands biens (XIII, 2), — jouirait-il de la félicité céleste ? Le motif de la réprobation du personnage que le Seigneur met en scène est indiqué par le texte (v. 31) : il était, ainsi que ses frères, un formaliste indifférent ; — quoique le mauvais emploi de ses richesses (indolence, habitudes de luxe) ait fort bien pu être la cause principale de cette déchéance. (Comp. Luc XVIII, 24-27 ; Marc X, 24.) Quant au pauvre, le nom de Lazare que lui donne Jésus (c'est-à-dire l'homme qui cherche son secours en Dieu) semble indiquer la raison de la grâce qui lui est faite : c'est ainsi qu'interprète encore M. Beyschlag. (II, p. 344.)

[4] Il se peut que les morceaux de l'évangile de Luc que je viens de rappeler aient été tirés d'une source strictement judéo-chrétienne, qui se serait formée dans les milieux

Durant cette période aussi, l'exposé de la doctrine du salut se dépouille de toute restriction particulière et locale. Précédemment, en Galilée, Jésus avait décrit le royaume de Dieu plutôt comme un épanouissement de la théocratie. Les privilèges du peuple élu apparaissaient au premier plan et d'une manière qui pouvait sembler excessive ; le salut des Gentils était sinon exclu, du moins laissé dans l'ombre[1]. Mais maintenant que s'est manifestée l'incrédulité israélite, Jésus, sans mettre à l'écart les Juifs, dévoile plus largement l'universalisme de l'Evangile. D'une voix émue et vibrante, il raconte les merveilles de l'amour de Dieu répondant aux souffrances de la créature rebelle : telle est la note dominante des trois paraboles incomparables de Luc XV, celle de la brebis perdue, qui montre l'état misérable de l'homme pécheur, celle de la drachme perdue, qui fait ressortir le prix infini d'une âme, et celle de l'enfant prodigue, qui résume en traits inoubliables le drame de la déchéance et du salut.

En contraste avec le matérialisme des pharisiens, Christ relève aussi le caractère spirituel du règne de Dieu dans le monde (XVII, 20, 21); mais il le fait pour exhorter à la vigilance ses disciples, lorsqu'il leur enseigne, par exemple, ce qu'il y aura de subit dans son avènement. (XVII, 22-37.) Ce sujet appelle celui de la prière, puisque c'est en invoquant toujours le Seigneur que le croyant se tient prêt pour son retour : à ce propos Jésus recommande soit la persévérance (XVIII, 1-8), soit surtout l'humilité (v. 9-14), comme conditions nécessaires de l'exaucement qu'il promet à nos requêtes.

de l'Eglise primitive où l'on préconisait le mépris des richesses, le dédain des avantages terrestres. (Comp. Act. II, 44, 45 ; IV, 36, 37 ; V, 1 et suiv.) Mais même dans cette supposition, rien n'empêche de faire remonter de tels enseignements jusqu'au Sauveur, qui, dans les circonstances où il se trouvait, ne recevait comme lui appartenant que ceux qui renonçaient joyeusement à leur situation sociale et mondaine. Il est probable d'ailleurs que, si le système de la communauté des biens trouva tant d'accueil chez les premiers disciples, c'est que cette pratique pouvait se fonder en quelque mesure sur les préceptes mêmes de Jésus-Christ.

[1] Matth. X, 5, 6. (Ce n'était du reste qu'une mesure provisoire, ainsi que nous l'avons montré.)

Le Sauveur, en un mot, traite les sujets les plus variés et développe toutes les richesses de sa doctrine, préoccupé qu'il est d'armer ceux qui l'entourent en vue de la séparation qui va venir.

Ce dénouement prévu de son activité fut amené par un fait dont l'importance est mise en relief dans le récit du quatrième évangile. Jésus se trouvait encore en Pérée (Jean X, 40), lorsqu'il reçut la nouvelle de la maladie d'un homme qui lui était cher, le frère de Marthe et de Marie, Lazare de Béthanie. (Jean XI, 3-5 ; comp. Luc X, 38-42.) Quand le Seigneur arriva pour porter secours à ses amis, Lazare était déjà mort et déposé depuis quatre jours dans le sépulcre. (Jean XI, 4-7, 14-17, 39). Christ le ressuscite dans des conditions de publicité tout à fait inusitées[1] : l'incident prend même de telles proportions que les sénateurs s'assemblent en séance et que, poussés à bout, ils ne voient d'autre issue aux dangers qui les menacent qu'une sentence capitale prononcée officiellement[2]. Au reste, c'est la raison d'Etat, à l'exclusion de tout autre argument, que leur chef met en avant pour justifier la me-

[1] Le silence des synoptiques s'explique sans doute, comme nous l'avons montré ailleurs (p. 142), parce que la famille de Marthe et de Marie était trop connue dans l'Eglise primitive pour qu'il ait paru possible de la mettre ainsi en scène : de là le vague des renseignements de Luc sur la situation des deux sœurs de Béthanie et sur le lieu de leur domicile. (Luc X, 38-42.) Mais la résurrection de Lazare n'en demeure pas moins la cause déterminante des événements qui aboutirent à la passion. Rien n'est plus curieux que l'embarras de certains représentants de la critique négative en présence de ce miracle. Renan, par exemple, en reconnaît fort bien la portée, quoique d'autre part ses prémisses philosophiques ne lui permettent pas d'admettre qu'il se soit produit un fait surnaturel. Dans sa perplexité, il en est réduit à l'hypothèse un peu vieillie d'une fraude pieuse (dans les douze premières éditions, p. 359-361), ou bien à la supposition plus misérable encore d'un grossier et puéril malentendu. (Treizième édition, p. 372-374.)

[2] La tentative de la fête des Tabernacles n'était qu'un ballon d'essai (Jean VII, 32, 45, 46), après lequel, leur insuccès constaté, les principaux n'insistent pas et se bornent à se répandre en invectives (vers. 49) : Christ leur paraît encore trop populaire pour qu'ils osent aller plus loin. — A la suite de la résurrection de Lazare, au contraire, la suppression de Jésus est à leurs yeux question de vie ou de mort. Il s'agit, estiment-ils, de l'existence nationale, c'est-à-dire en réalité de leur situation officielle et de leur autorité ; il faut que ce redoutable et trop remuant rival disparaisse.

sure proposée. Cet homme est dangereux, il menace la sécurité publique, donc il faut le détruire (XI, 47-50) ; quant à la question de l'innocence ou de la culpabilité de l'accusé, elle n'est pas même abordée : Jésus les gêne et cela suffit. Quoi qu'il en soit, le meurtre juridique étant ainsi résolu, un mandat de prise de corps est aussitôt lancé contre le prophète de Galilée. (Vers. 53, 57.)

Article D. — Troisième période. Les derniers jours avant la passion.

Jésus, cependant, ne voulait pas être assassiné secrètement comme un aventurier. Il devait mourir à Jérusalem, à la vue de tout le peuple, en pleine solennité de Pâques. (Comp. 1 Cor. V, 7.) Autant donc il montre de décision quand l'heure du péril est venue, autant il use maintenant de prudence pour ne pas tomber avant le temps entre les mains de ses ennemis. (Comp. Jean X, 18.) Aussi se retire-t-il à Ephraïm, près de Béthel, sur les confins du désert[1], afin d'y passer les quelques semaines qui le séparent encore de la fête ; puis, lorsque les caravanes galiléennes commencent à arriver, il descend près de Jéricho pour les rejoindre. Ici se place, d'après la narration synoptique, une nouvelle annonce de la passion (Matth. XX, 17-19, 29 ; Marc X, 32-34 ; Luc XVIII, 31-34) ; mais les disciples, tout effrayés, ont peine à saisir le sens des paroles que le Seigneur leur adresse. (Marc X, 32 ; Luc XVIII, 34.) Ce qu'ils y discernent toutefois, c'est que le dénouement approche : déjà, pleins de l'idée d'un avènement glorieux du Messie, ils se disputent les premières places dans le royaume de Dieu. (Matth. XX, 20-28 ; Marc X, 35-45.) Durant ces entretiens, Jésus arrive à Jéricho, entouré de grandes foules, après quoi survient l'épisode de Zachée (Luc XIX, 1-10), avec la guérison de Bartimée (Marc X, 46-52 ; Luc XVIII, 35-43 ; comp. Matth. XX, 29-34) et tôt ensuite l'entrée solennelle à Jérusalem.

[1] Jean XI, 54 ; comp. 2 Chron. XIII, 19 (*Keri*) ; Josèphe, *De bello jud.*, IV, 9. 9.

Ce dernier fait est rapporté par les quatre documents, avec cette seule différence que Jean place auparavant le repas de Béthanie et donne à ce propos une indication précieuse sur la chronologie de la semaine sainte. (Jean XII, 1.) D'après le témoignage de cet auteur, ce fut six jours avant la Pâque, c'est-à-dire le vendredi soir, vers le commencement du sabbat, que Jésus arriva dans la bourgade de Lazare[1] : la réception qu'on lui fit n'était point incompatible avec la cessation de travail prescrite par la loi, puisqu'il était seulement ordonné de préparer d'avance les aliments nécessaires[2]. Ce festin de Béthanie est aussi raconté par deux des synoptiques (Matth. XXVI, 6-13 ; Marc XIV, 3-9), qui le placent dans la maison d'un certain Simon le lépreux, tandis que Jean omet ce dernier détail, sans du reste le contredire[3] ; en réalité le seul désaccord qui existe entre les documents porte sur le jour de ce souper, que Marc et Matthieu mettent en connexion avec la démarche de Judas auprès des chefs des prêtres[4], relation morale qui détermine, selon toute apparence, la date adoptée par leur récit. La chronologie johannique doit donc être préférée, d'autant que la narration du

[1] Le 14 nisan (immolation de l'agneau pascal) faisait déjà partie de la fête (Ex. XII, 18-20 ; Nomb. XXVIII, 16-25) : or, ce jour, — qui, d'après la conception johannique, fut celui de la mort du Sauveur, — étant tombé cette année sur le vendredi, la notice de Jean XII, 1 transporte donc au samedi 8 nisan, soit du vendredi soir au samedi soir, selon la coutume juive. On comprend que les pèlerins qui montaient à Jérusalem aient tenu à se trouver dans cette ville pour le dernier sabbat qui précédait la semaine sainte et que Jésus, de son côté, se soit arrangé pour passer cette fête à Béthanie au milieu de ses amis.

[2] Ex. XVI, 22-30, surtout v. 23. On peut supposer aussi que cette fête eut lieu soit le vendredi soir, soit le samedi soir, c'est-à-dire avant ou après le sabbat : sans entrer dans ces particularités, Jean parle en gros du samedi, « six jours avant la Pâque. »

[3] L'apôtre ne prétend pas que le repas ait eu lieu dans la maison de Marthe et de Marie : le v. 2, qui représente Lazare comme un des invités, indique plutôt le contraire. On ne sait qui était ce Simon le lépreux, ni s'il était un parent de la famille de Béthanie.

[4] Matth. XXVI, 6-13, 14-16 ; Marc XIV, 3-9, 10, 11. L'attitude prise par Judas à la suite de l'acte de Marie (Jean XII, 4-6) et le mobile analogue qui, d'après le premier évangile, poussa ce disciple vers les principaux (Matth. XXVI, 14, 15) peuvent avoir amené l'enchaînement de ces deux faits dans la tradition synoptique.

quatrième évangile est prise sur le vif et donne, en quelques traits remarquables de netteté, la physionomie des personnages mis en scène. C'est grâce à ce texte, par exemple, qu'on sait le nom de la femme, — si dévouée à Jésus, — qui répandit du parfum sur les pieds du maître [1], témoignage d'affection dans lequel le Sauveur vit comme une anticipation des soins de sa sépulture. (Jean XII, 7.)

Le lendemain de ce sabbat, le dimanche, premier jour de la semaine, Christ entre en triomphe à Jérusalem, roi débonnaire entouré des cris de joie de la multitude. (Matth. XXI, 1-11 ; Marc XI, 1-10 ; Luc XIX, 29-40 ; Jean XII, 12-16.) Déchirant tous les voiles, il agit en monarque théocratique, qui accepte comme un dû les hommages d'Israël. (Matth. XXI, 15, 16 ; Luc XIX, 39, 40.) Aussi bien le Seigneur n'avait plus à craindre qu'on le prît pour un Messie terrestre (comp. Jean VI, 15) ; car les chefs avaient décidé son supplice, et quant aux acclamations du peuple, Jésus ne pouvait avoir d'illusion sur la portée de cet enthousiasme passager. Mais il ne voulait pas quitter les siens sans un dernier appel qui fût en même temps une protestation suprême, établissant les droits et le caractère spirituel de sa royauté dans le monde [2]. Telle est, si l'on admet l'historicité du récit synoptique de l'expulsion des vendeurs du temple (Matth. XXI, 12, 13 ; Marc XI, 15-17 ; Luc XIX, 45, 46), la signification que Christ donne de même à cet événement. Quoi qu'il en soit, le dimanche soir il s'en va passer la nuit à Béthanie chez ses amis, comme il le fit en général durant la semaine sainte [3]. Le lundi Jésus

[1] J'ai déjà fait remarquer la réserve des synoptiques au sujet de la famille de Béthanie. Rien ne justifie l'hypothèse souvent émise d'après laquelle Marie serait identique à la pécheresse pénitente de saint Luc. (VII, 36-50.) Nulle part les évangiles ne font de la sœur de Lazare une prostituée, et quant au rapport des deux récits, outre que le nom de Simon était fort ordinaire, des incidents de ce genre peuvent s'être produits à plusieurs reprises dans le cours du ministère du Seigneur.

[2] Aussi n'entre-t-il pas à Jérusalem en monarque guerrier, monté sur un coursier de bataille, mais en roi doux et pacifique, ainsi que les évangiles le font expressément remarquer. (Matth. XXI, 4, 5 ; comp. Zach. IX, 9.)

[3] Matth. XXI, 17 ; Marc XI, 11, 12 ; 19, 20. Comp. Luc XXI, 37, 38. Cette dernière

rentre à Jérusalem et maudit en chemin le figuier qui n'avait que des feuilles et pas de fruit (Matth. XXI, 18-22 ; Marc XI, 12-14), — emblème trop fidèle du judaïsme, — sur quoi, le lendemain, les disciples remarquant que l'arbre est devenu sec, le Seigneur répond à leur étonnement en les exhortant à croire en Dieu, par la vertu duquel s'est opéré ce miracle[1]. (Marc XI, 19-24.) Le mercredi, Judas s'entend avec les principaux des Juifs pour leur livrer son maître (Matth. XXVI, 1-5, 14-16 ; Marc XIV, 1, 2, 10, 11 ; Luc XXII, 1-6) ; c'est aussi durant ce jour ou même plus tard encore qu'a lieu la rencontre du Sauveur avec les Grecs d'après la narration de l'évangile de Jean[2]. (XII, 20-36.)

En résumé, jusqu'à la dernière heure, Christ se dépense en rendant témoignage et en enseignant le peuple. Les chefs du sénat, pleins de rage, le somment de leur dire sur quelle autorité il se fonde et se concertent pour le perdre par leurs questions ; mais Jésus leur ferme la bouche avec un à propos

notice, il est vrai, pourrait faire croire à un campement en plein air, quoiqu'il soit plus naturel de supposer, à cause de la fraîcheur des nuits (comp. Jean XVIII, 18), que le narrateur entend parler de la bourgade de Marthe et de Marie, située à trois quarts d'heure de la ville (Jean XI, 18) sur la pente orientale du mont des Oliviers.

[1] Quant à l'observation insérée au v. 13 : ὁ γὰρ καιρὸς οὐκ ἦν σύκων, elle a, quoiqu'en disent plusieurs commentateurs, quelque chose de naïf et d'étrange. Ce n'était assurément pas la saison des figues de la nouvelle récolte, qui ne mûrissaient guère qu'en juin ; mais comme il arrivait souvent que les fruits de la saison précédente, restés attachés au bois durant l'hiver, parvenaient à la maturité au réveil de la sève (comp. art. *Feigenbaum*, dans le *Handwörterbuch des bibl. Altertums* de Riehm), Jésus était en droit de supposer, vu l'aspect florissant de cet arbre, qu'il y trouverait de quoi apaiser sa faim. On comprend donc qu'après avoir reconnu son erreur, il ait fait involontairement une comparaison qui explique le jugement auquel il se livre. Comme cet arbre couvert de verdure était le symbole saisissant d'Israël, ce peuple toujours paré de bonnes œuvres et plein de zèle en apparence, mais en réalité profondément hostile à la volonté divine et condamné comme tel à la malédiction ! En frappant le figuier stérile, Jésus accomplit donc un de ces actes familiers aux anciens prophètes et qui étaient avant tout une leçon : seulement les disciples semblent avoir été surtout étonnés du pouvoir divin du Sauveur, ce qui explique la tournure de l'entretien qui s'engage.

[2] La remarque de la fin du verset 36 semble indiquer, en effet, que ce fut peut-être le jeudi, puisque Jésus cesse dès lors de se montrer aux foules.

qui excite l'admiration même d'auditeurs défavorablement prévenus tels que les scribes. (Luc XX, 1, 2, 20-40.) Pendant cette semaine de lutte et de travail héroïque, Jésus ne se lasse pas d'avertir et d'exhorter ses disciples, lorsqu'il leur dévoile en particulier les mystères de l'avenir (Matth. XXIV ; Marc XIII ; Luc XXI) dans ces discours dont le texte de Marc tire si bien l'application pratique : « Ce que je vous dis, je le dis à tous : Veillez. » (XIII, 37.) Pour renforcer cette leçon solennelle, il leur signale les dangers qui les menacent ainsi que le sérieux redoutable du combat dans lequel ils se trouvent engagés; telle est la portée des enseignements contenus dans la parabole des vierges et dans celle des talents, avec la description du jugement qui s'y ajoute. (Matth. XXV.) Quant à la foule [et aux meneurs arrogants et obstinés qui la dirigent, Christ leur adresse également à tous un appel suprême. Non seulement il flagelle en mots sanglants les vices des pharisiens et leur hypocrisie[1], mais il n'a garde d'oublier que la multitude est animée au fond des mêmes dispositions hostiles ; aussi dénonce-t-il avec une puissance incomparable les catastrophes qui vont frapper le peuple rebelle aux ordres de Jéhova. La réjection d'Israël est affirmée plus clairement encore que durant la période précédente[2] : le Sauveur ne se borne plus à marquer l'égalité des Juifs et des Gentils devant Dieu ; il donne à entendre que l'incrédulité des fils d'Abraham menace de les priver même du bénéfice de l'alliance : « Le royaume de Dieu vous sera ôté, » crie-t-il à ces hommes si fiers de leur privilège d'héritiers de la promesse, « et il sera donné à une nation qui en rendra les fruits. » (Matthieu XXI, 43.)

Bientôt du reste la crise du ministère de Jésus arrive à

[1] Matth. XXIII. Luc place ce discours plus tôt (XI, 39-52) ; cependant il appartient, par son énergie même, à la période aiguë de la lutte.

[2] Matth. XXI, 33-41, 42-44 ; XXII, 1-14. D'après le récit de Luc, il est vrai, la parabole des noces est plus ancienne (XIV, 16-24), — à supposer qu'il faille identifier ces deux enseignements ; — mais l'ordre adopté par Matthieu me semble, encore ici, préférable.

son terme. Le jeudi matin, le Seigneur envoie Pierre et Jean préparer le local où il devait manger la pâque (Matth. XXVI, 17-19 ; Marc XIV, 12-16 ; Luc XXII, 7-13) ; puis, le soir du même jour, il prend avec ses disciples ce repas de solennel adieu (Matth. XXVI, 20-29 ; Marc XIV, 17-25 ; Luc XXII, 14-20) durant lequel, remplaçant l'ancienne cérémonie israélite par un rite nouveau, Christ institue la cène en souvenir de sa mort sanglante et comme signe expressif de la communion de sa vie. Les paroles qu'il prononça alors nous sont rapportées, avec quelques divergences de détail, par la première épître de Paul aux Corinthiens (XI, 24, 25) et par les trois récits synoptiques, tandis que le quatrième évangile raconte d'autre part le lavement des pieds avec les incidents qui suivirent. (XIII, 1-17.) La lecture des deux documents parallèles montre cependant que ces événements se produisirent durant la même soirée[1] : voici l'indication des principaux textes à comparer :

a) Annonce de la trahison de Judas. (Jean XIII, 18-30 ; Luc XXII, 21-23.)

b) Prédiction du reniement de Pierre. (Jean XIII, 38 ; Luc XXII, 34.)

c) Aussitôt après, la narration johannique fait suivre, sans aucun indice d'interruption, les discours des ch. XIV-XVI, la prière du ch. XVII et la notice sur l'arrivée du Seigneur au delà du torrent de Cédron, ce qui introduit l'histoire du procès de Jésus et de son supplice (Jean XIV, 31 ; XVIII, 1, comp. Luc XXII, 39 ; Marc XIV, 26, 32.)

L'identité de repas étant admise, le lavement des pieds paraît avoir eu lieu après l'institution de la cène, comme cela ressort surtout des paroles rapportées par le troisième évangile (XXII, 24-27 ; comp. 14-20), dans lesquelles il est difficile

[1] M. Weiss relève avec raison le fait que Jean parle, lui aussi, de Jérusalem, la ville théocratique, et non de Béthanie, bourgade bien plus tranquille et bien plus sûre, que Jésus aurait choisie de préférence, s'il s'était agi d'une simple réunion d'amis. (II, p. 496 ; comp., dans le même sens, Beyschlag, I, p. 382.)

de méconnaître une allusion à l'acte d'esclave que vient d'accomplir le Sauveur. (Jean XIII, 1-17.) Luc et Jean sont également d'accord pour attester la participation de Judas au rite de la nouvelle alliance [1],— jusqu'à ce que le Seigneur, fatigué de cette longue contrainte, démasque enfin le disciple apostat, qui se hâte de sortir pour consommer l'exécution de son crime : c'était le jeudi soir ; déjà la nuit étendait ses ombres sur le pays. (Jean XIII, 21-30.)

Une impression de détente succède au départ subit du traître. (Jean XIII, 31.) Alors s'engagent les entretiens intimes que nous a conservés le récit de l'évangile de Jean. (XIV-XVI.) Seul avec ses fidèles et sur le point de les quitter pour s'en aller à Dieu, Jésus leur ouvre tous les trésors de son âme. Lui qui, dans ses reproches aux pharisiens, frémissait naguère d'indignation et de sainte colère, il est maintenant sublime d'inexprimable tendresse lorsqu'il multiplie les consolations divines de son amour. Plein de douceur et de ménagements infinis, il exhorte, il encourage, il fortifie, il parle de joie et de sérénité là où règnent encore l'abattement et la tristesse, il promet à ses amis l'envoi d'un autre lui-même qui les dirigera dans toute la vérité; telle est enfin la certitude inébranlable de son triomphe, qu'il termine par ce cri vibrant, bien fait pour les électriser en éveillant en eux une espérance immortelle : « Vous aurez, dit-il, de l'angoisse dans le monde ; mais prenez courage, j'ai vaincu le monde.» (Jean XVI, 33.)

Durant le cours de l'entretien, on s'était levé de table pour s'acheminer lentement vers la colline des Oliviers. (XIV, 31.) Tandis que les disciples marchent en silence, Jésus, se tournant vers son Père, laisse échapper de son cœur une prière toute débordante de paix et de confiance célestes. Fils

[1] Luc XXII, 21-23 ; comp. 14-20 ; Jean XIII, 21-30. Il est vrai que cette donnée semble contredite par Marc XIV, 18-21, 22-25 et Matth. XXVI, 21-25, 26-29 ; mais les résultats critiques auxquels nous sommes arrivés nous obligent, en cas de conflit, à accorder la préférence à celui de ces récits qui seul est d'origine apostolique.

obéissant jusqu'à la fin, il rend compte à Dieu de son œuvre (XVII, 4) ; sage administrateur, il remet à la garde du Tout-Puissant les apôtres qu'il laisse ici-bas et ceux qui, dans les siècles à venir, donneront gloire à son nom en recevant sa parole. (XVII, 6 et suiv., 20 et suiv.) Après quoi, s'abandonnant à la volonté divine, Christ entre résolument dans ce jardin qui devait être le théâtre de sa sanglante agonie (Jean XVIII, 1 ; comp. Matth. XXVI, 36 ; Marc XIV, 32 ; Luc XXII, 39) ; ici s'arrête le récit de son ministère messianique, qui s'absorbe dans l'histoire mystérieuse de la passion.

CHAPITRE III

Le dénouement.

§ 1er. — LA MORT DE JÉSUS :

DÉFAITE APPARENTE DU MESSIE

La lutte engagée entre le Seigneur et les chefs des Juifs ne pouvait manquer d'aboutir à une catastrophe. Dès le début de son activité, Jésus avait repoussé l'emploi des armes terrestres, se vouant par le baptême au sacrifice et déchaînant contre lui, à l'entrée même de sa carrière publique, le pouvoir meurtrier qui dirige à son gré les passions de l'homme pécheur. Christ devait mourir : mais cette mort serait-elle l'anéantissement de son œuvre ?

Tout d'abord et pour contribuer à éclaircir ce problème, il est nécessaire d'établir la suite des événements. Le jour de la crucifixion de Jésus n'est pas douteux ; ce fut le vendredi d'après le témoignage unanime des évangiles [1]. Mais, sur la question de date, les documents sont moins d'accord. On sait que la Pâque juive commençait le 14 nisan par l'immolation de l'agneau pascal [2] et que le lendemain, 15 nisan, était un jour de sainte convocation et de repos sabbatique. (Lév. XXIII, 5-7.) Or, voici ce qui semble être arrivé d'après la narration

[1] Tous placent le supplice la veille et la résurrection le lendemain du sabbat, soit le troisième jour (I Cor. XV, 4) selon la manière de compter israélite.

[2] C'est ce que Marc et Matthieu appellent « le premier jour des pains sans levain, » tandis que Josèphe, avec plus d'exactitude, distingue entre ce premier acte et les sept jours de fête qui suivent. (*Ant.* III, 10, 15. Comp. la discussion de ce point dans le *Handwörterbuch des bibl. Altertums* de Riehm ; art. *Passah*, p. 1141.)

synoptique. Le 14 au matin les disciples auraient demandé à leur maître dans quel local il désirait célébrer la Pâque (Matth. XXVI, 17) ; le soir du même jour aurait eu lieu le repas (v. 20), puis coup sur coup, pendant la nuit, l'arrestation et la condamnation de Jésus, et le lendemain, son supplice. (Matth. XXVI, 17, 20, 30, 36, 47, 57 ; XXVII, 1, 45 ; Marc XIV, 12, 17, 26, 32, 43, 53 ; XV, 1, 25 ; Luc XXII, 7, 8, 39, 54, 66 ; XXIII, 1, 44.)

Selon cette manière de voir, le jeudi, jour de l'institution de la cène, aurait donc été le 14 du mois, et le vendredi, jour de la mort du Sauveur, le 15 ; seulement, encore ici, l'auteur du quatrième évangile se met en opposition marquée avec ses devanciers. Lorsqu'il en vient à parler du dernier souper qu'il mentionne dans son récit et dont nous avons établi l'identité avec celui de la cène, saint Jean fait observer, avec une intention manifeste, que cette réunion se fit « avant la fête de Pâques » (XIII, 1), expression qui ne peut s'appliquer qu'au 13 nisan au plus tard. Bien plus, la suite de la narration johannique confirme de tous points cette donnée. L'historien rapporte, par exemple, qu'au moment où les principaux conduisirent Jésus à Pilate le jour après son arrestation, ils s'abstinrent d'entrer dans le palais du gouverneur, « de peur de se souiller et de ne pouvoir manger la Pâque » (XVIII, 28) : or, cette notice très précise nous transporte avant le commencement de la fête, soit au matin du 14. Un peu plus loin encore, l'évangéliste explique que la condamnation du Sauveur coïncida avec la préparation de la Pâque (XIX, 14, 42) et que le lendemain était une fort grande solennité sabbatique[1], c'est-à-dire qu'il prend toutes ses précautions pour distinguer son récit de celui des synoptiques en bien établissant l'identité du vendredi de la crucifixion, non avec le 15 nisan, comme semble le supposer l'ancienne tradi-

[1] Le samedi, sabbat de la semaine, tombant cette année sur le sabbat initial de la fête. (Jean XIX, 31.)

tion chrétienne, mais avec le 14, « préparation » durant laquelle les Juifs immolaient l'agneau pascal.

Telle est l'opposition des deux documents parallèles, qui subsiste, me paraît-il, en dépit des efforts des harmonistes ; or, si la divergence est admise, c'est à l'auteur du quatrième évangile que doit être accordée encore ici la préférence, d'autant que la narration de cet apôtre est indirectement confirmée par plusieurs détails que donnent ses devanciers. D'après le texte synoptique, en effet, c'est le jeudi soir, selon la manière de compter des Juifs, qu'aurait commencé le 15 nisan, jour de repos sabbatique. Mais à partir de cette date s'accumulent des événements qui ne sauraient s'être produits durant la solennité du sabbat. Toute la nuit se passe en comparutions et en séances de tribunaux ; le lendemain matin, les principaux du peuple se présentent devant Pilate ; à l'heure où Jésus est conduit au supplice, Simon de Cyrène revient des champs (Matth. XXVII, 32 ; Marc XV, 21 ; Luc XXIII, 26) ; il est du reste inutile d'insister sur la difficulté que soulèvent ces exécutions capitales opérées en plein repos pascal, alors que les condamnés devaient au contraire être enlevés de la croix avant la fête (Jean XIX, 31) et que plus tard un profane tel qu'Hérode recule à la pensée de souiller la Pâque par un spectacle pareil. (Act. XII, 3, 4.)

De toute manière le vendredi de la crucifixion doit avoir été le jour de l'immolation de la Pâque [1], et c'est parce que le double sabbat commençait le même soir que les Juifs montrent tant de hâte à faire disparaître les corps encore palpitants des suppliciés. (Jean XIX, 31, 32 ; comp. Matth. XXVII, 62 ; Marc XV, 42 ; Luc XXIII, 54.) Quant à l'erreur chronologique des trois premiers évangiles, elle est aisée à comprendre. Le souvenir du dernier repas célébré par Jésus et ses disciples s'étant confondu, dans la tradition chrétienne primitive, avec la cérémonie juive, on en vint à placer le

[1] Comp. 1 Cor. V, 7

14 nisan l'institution de la cène, — et la mort de Jésus le 15 ; — tout en conservant d'autre part bien des détails qui condamnent ce point de vue : encore ici, les incohérences des synoptiques sont à la fois expliquées et corrigées par l'évangile de Jean.

Reste à savoir si le souper du Seigneur fut, oui ou non, le repas israélite de la Pâque. Bien que la date en ait été le 13, il n'y a pas de raison sérieuse pour mettre en doute l'identité ; car l'inexactitude chronologique des plus anciens récits ne saurait entamer, pour le fond, l'historicité des faits que ces écrits nous rapportent. Dans ses traits essentiels, leur narration est trop originale pour être suspectée ; les paroles du Sauveur surtout, — que confirme le témoignage d'un des plus anciens ouvrages apostoliques (1 Cor. XI, 23-25), — portent la marque distincte de l'authenticité. Il faut ajouter que, lorsqu'il appelle la coupe de la cène « coupe de bénédiction » (1 Cor. X, 16), Paul, lui aussi, semble faire allusion à la troisième coupe du repas pascal, dont c'était la désignation ordinaire.

Mais si Christ eut l'intention de célébrer la fête israélite, pourquoi le fit-il le jeudi et non le vendredi comme le reste des Juifs ? On a souvent fait remarquer à ce propos que Jésus, le maître du sabbat, avait assurément le droit d'user de liberté dans l'interprétation du rite lévitique. Au reste, excommunié par les chefs de son peuple (Jean IX, 22 ; XI, 57), il ne pouvait suivre le mode officiel : il fallait bien qu'il prît le repas secrètement et en dehors des formes reçues. Aussi le Sauveur avance-t-il la solennité d'un jour en vertu de son privilège de Messie et par une dérogation d'autant plus naturelle, qu'il se proposait, dans l'accomplissement de cet acte, de substituer à la Pâque juive un symbole nouveau.

Bientôt d'ailleurs le signe se change en réalité poignante. Après le souper, dans la nuit du jeudi, Jésus et les siens traversent le Cédron pour se rendre au jardin des Oliviers ; soudain, laissant en arrière ses disciples, — à l'exception de

Pierre, de Jacques et de Jean, — le Sauveur, prosterné devant Dieu, est saisi d'un trouble inexprimable, d'une douleur si intense que sa sueur tombe à terre comme des grumeaux de sang. Alors se passe la scène mystérieuse que retracent les trois premiers évangiles : « Père, s'écrie Jésus, s'il est possible, que cette coupe s'éloigne de moi : toutefois que ta volonté soit faite et non la mienne. » (Matth. XXVI, 36-46 ; Marc XIV, 32-42 ; Luc XXII, 39-46.)

On s'est étonné d'un revirement si subit, changeant en angoisses et en terreurs la sérénité radieuse des derniers entretiens et de la prière sacerdotale ; mais lorsqu'on tient ce langage, on oublie que, si Jésus nous est semblable en toutes choses sauf le péché, c'est en Gethsémané surtout qu'éclate ce rapport et que Christ se montre vraiment notre frère. Après s'être élevé par un élan sublime devant le trône de Dieu, il revient à la sombre réalité, et il y revient en frémissant jusque dans le fond de son être : car, ainsi que le fait remarquer un critique contemporain, l'esprit humain est bien autrement frappé par l'imminence d'une catastrophe même prévue, qu'il ne l'était à distance par l'idée encore lointaine qu'il s'en faisait [1]. Maintenant Christ savoure l'amertume du sacrifice ; alors qu'il étend la main pour saisir la gloire qui lui est due, il se voit comme enveloppé de ténèbres, il est arrêté par une vision d'opprobre dont la perspective le glace soudain d'effroi. Lui reprochera-t-on cette succession déconcertante de sentiments opposés, ainsi que le font avec tant d'âpreté les détracteurs de l'histoire évangélique ? Opposera-t-on à Jésus le calme divin d'un Socrate ? Ira-t-on jusqu'à dire qu'il est facile de mourir sans crainte, lorsqu'on sait qu'on ressuscitera trois jours plus tard [2] ?

[1] Wendt, II, p. 527.

[2] Même en dehors du christianisme toutefois, il est des écrivains qui jugent autrement : preuve en soit J.-J. Rousseau dans ce célèbre passage : « La mort de Socrate, dit-il, philosophant tranquillement avec ses amis, est la plus douce qu'on puisse désirer ; celle de Jésus expirant dans les tourments, injurié, raillé, maudit de tout un

Les auteurs qui ont le triste courage de ricaner en présence de ce mystère montrent à leur honte combien ils sont incapables de mesurer la distance qui sépare la sainteté du péché. Que parle-t-on de la sérénité du philosophe d'Athènes? Est-il besoin de chercher si loin? Au nom de Jésus, — l'histoire apostolique déjà nous en fournit des exemples (Act. VII, 55-60), — des milliers de martyrs n'ont-ils pas affronté, le sourire sur les lèvres, les plus cruelles tortures, sans prétendre certes que leur courage les élevât au-dessus de celui qu'ils adoraient dans la poussière comme leur maître et comme leur Dieu? N'ont-ils pas au contraire attesté que c'est parce que leur Sauveur a fléchi sous le poids de ces inexprimables angoisses, qu'eux, ses disciples, ont eu la force de regarder en face « le roi des épouvantements? » En réalité, ce que montre l'agonie de Jésus en Gethsémané, c'est le sérieux de son identification avec l'humanité, c'est l'insondable profondeur de son œuvre expiatoire. Courbé sous le poids des iniquités humaines, Christ passe par une intensité de souffrances que nul ne pourra jamais comprendre. Une lutte suprême le déchire. Son être saint frémit au contact de la mort réservée aux coupables; l'instinct de la vie proteste contre la nécessité du sacrifice; la nature se révolte et se redresse malgré l'effort héroïque de la volonté. Par trois fois Jésus prie Dieu de lui épargner cet amer calice. Cependant, même en criant au Seigneur, il se soumet dans l'humilité de sa confiance filiale : encore ici comme dans toute sa vie, Christ est tenté, mais il demeure vainqueur.

Au reste le dénouement approche. Soudain, au milieu de la solennité redoutable de cette scène d'angoisse, un bruit d'armes se fait entendre. La lueur rougeâtre des torches brille

peuple, est la plus horrible qu'on puisse craindre. Socrate, prenant la coupe empoisonnée, bénit celui qui la lui présente et qui pleure; Jésus, au milieu d'un supplice affreux, prie pour ses bourreaux acharnés. Oui, si la vie et la mort de Socrate sont d'un sage, la vie et la mort de Jésus sont d'un Dieu.... » (*Profession de foi du vicaire savoyard.*)

à travers l'obscurité de la nuit. C'est Judas qui s'avance avec une troupe de soldats et de serviteurs du grand-prêtre. (Matth. XXVI, 47-56 ; Marc XIV, 43-52 ; Luc XXII, 47-53 ; Jean XVIII, 2-11.) Jésus, qui pouvait appeler à son secours « plus de douze légions d'anges, » se livre à eux sans résistance. (Matth. XXVI, 53, 54 ; comp. Jean X, 18.) On le conduit d'abord chez Anne, le beau-père de Caïphe, l'homme dont l'influence était alors prédominante, l'âme du parti sacerdotal[1]. Là le Sauveur est soumis à un interrogatoire préliminaire au cours duquel ses juges le laissent maltraiter par un huissier, à l'heure même où, sous les fenêtres du palais, le Fils de Dieu est trois fois renié par celui qui semblait jusqu'alors le plus fervent de ses disciples. (Jean XVIII, 12-27. Comp. Matth. XXVI, 69-75 ; Marc XIV, 66-72 ; Luc XXII, 55-62.)

Tandis qu'Anne travaille de la sorte à rassembler les pièces de l'instruction qui va s'ouvrir, le sanhédrin, convoqué en toute hâte, se réunit chez Caïphe, le grand-prêtre[2], dans le domicile duquel on fait passer l'accusé[3]. Exaspérée par la

[1] Jean XVIII, 13. Comp. Josèphe, *Ant.* XVIII, 2, 2 ; XX, 9, 1. — « Cette circonstance, déclare par exemple E. Renan, que l'on ne trouve que dans le quatrième évangile, est une forte preuve de la valeur historique de cet évangile. » (*Vie de Jésus*, 13e édit., p. 407, note 3.) — M. F. Vigouroux, dans son ouvrage déjà cité (*le Nouveau Testament et les découvertes archéologiques modernes*), donne plusieurs détails curieux se rapportant aux événements qui suivent. (P. 161 et suiv.) Relire aussi, sur cette portion de l'histoire évangélique, Edm. Stapfer, *la Palestine au temps de Jésus-Christ*, 5e édit., p. 95 et suiv., 111 et suiv.

[2] Matth. XXVI, 57-68 ; Marc XIV, 53-65 ; Luc XXII, 54, 66-71 ; Jean XVIII, 24. A relever le *ὅλον τὸ συνέδριον* de Marc XIV, 55 et de Matth. XXVI, 59, d'où il ressort que c'était bien, quoi qu'on ait dit, une délibération régulière, qui n'exclut pas du reste l'absence du petit nombre de sénateurs étrangers aux projets de la majorité. (Jean VII, 50 ; Luc XXIII, 50, 51.) Cette séance, tenue d'urgence déjà pendant la nuit, se prolongea jusqu'au matin (Matth. XXVII, 1 ; Marc XV, 1) ; de là la notice de Luc (XXII, 66), dont le récit n'est qu'un résumé très sommaire.

[3] C'est à ce moment sans doute que Jésus jeta à son disciple infidèle ce regard pénétrant sous le coup duquel Pierre s'enfuit pour pleurer amèrement sa faute. (Luc XXII, 61 ; comp. Matth. XXVI, 75 ; Marc XIV, 72.) On a supposé, non sans vraisemblance, qu'Anne et Caïphe occupaient deux corps de bâtiments faisant partie du même édifice : c'est donc en traversant la cour intérieure que le Seigneur aurait vu Pierre, dé-

passion, l'assemblée met tout en jeu pour trouver contre le prophète de Nazareth une preuve juridique suffisante ; mais, quelque zèle qu'on y apporte, la procédure est si laborieuse qu'elle semble ne pouvoir aboutir. Un certain temps se perd sans qu'on arrive à des dépositions concordantes. (Marc XIV, 55, 56.) A la fin, cependant, les juges obtiennent le chiffre minimum requis par la loi (Nomb. XXXV, 30 ; Deut. XVII, 6 ; XIX, 15) : deux témoins se présentent avec la déclaration suivante : « Celui-ci a dit : Je puis détruire le temple de Dieu, et le rebâtir en trois jours [1]. »

Vis-à-vis de cette accusation, Jésus garde le silence, lorsque soudain le grand-prêtre, impatienté et pressé d'en finir, se lève et s'écrie : « Je t'adjure, par le Dieu vivant, de nous dire si tu es le Christ, le Fils de Dieu. » (Matth. XXVI, 63.) Répondre à cette question, c'était comme prêter serment ; aussi Jésus sort-il tout à coup de sa réserve. Non seulement il ne se dérobe pas à l'attestation qu'on lui demande (comp. Jean X, 24, 25), mais il affirme ses privilèges de Messie avec une netteté qui mettait ses juges en demeure de courber la tête ou de pousser jusqu'au meurtre leur résistance opiniâtre à la vérité. Pour le Seigneur, ce n'était plus le temps de voiler sa dignité souveraine ; il la proclame bien haut à la face des représentants officiels de son peuple. « Tu l'as dit, répond-il aussitôt à Caïphe ; et même je vous déclare que désormais vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite

tail qui demeurerait inexplicable, si nous n'avions que le récit synoptique, mais qui est éclairci par l'évangile de Jean. J'ajoute que la résidence du grand-prêtre était, selon toute probabilité, attenante au temple, mais qu'il est difficile de dire, — bien que tel ait été le cas lors du procès de Jésus, — si ce palais était le lieu de séances ordinaire du sanhédrin. Lire sur ce sujet Keim, III, p. 351, 352 ; Schürer, II, p. 162-164.

[1] Matth. XXVI, 61. L'épithète de « faux » donnée à ce témoignage (Matth. XXVI, 60 ; Marc XIV, 57) ne doit être prise que dans un sens relatif. Il est fort possible que ces hommes aient cru répéter fidèlement un mot sorti de la bouche de Jésus lui-même. (Comp. Jean II, 19.) Seulement cette déposition est « fausse, » au point de vue des écrivains bibliques, moins à cause de la légère modification introduite dans la parole du maître que par l'intention qu'on lui prête et par l'usage abusif qu'on en fait.

de la puissance divine et venant sur les nuées du ciel. » (Matth. XXVI, 64.) Ces mots, qui sonnent comme un défi et qui font étrangement contraste avec la situation misérable où se trouve l'accusé, soulèvent un orage dans l'assemblée; le grand-prêtre, indigné, déchire sa robe et tous d'une seule voix déclarent Jésus coupable de blasphème et le condamnent à mort. (Matth. XXVI, 65, 66 ; Marc XIV, 63, 64 ; Luc XXII, 70, 71.)

On peut se demander en quoi consiste le crime que ses ennemis lui reprochent. Est-ce, comme plusieurs exégètes l'ont expliqué, de s'être appelé non seulement le Messie, mais encore le Fils de Dieu [1] ? Cependant le terme de Fils de Dieu avait précisément le sens de Messie [2] et rien n'indique, dans la réponse du Sauveur, qu'il ait fait une différence entre ces mots. (Matth. XXVI, 63, 64.) Ou bien dira-t-on que Jésus avait le droit de se donner le titre de Christ, mais non de s'attribuer l'exercice de la puissance divine? Toutefois la venue sur les nuées du ciel étant un des privilèges que les Juifs accordaient à leur Libérateur [3], cette seconde distinction ne se soutient guère mieux que la première. Où réside donc le blasphème ? Au fond, me paraît-il, ce dont les sénateurs accusent le prophète de Galilée, c'est de prendre le nom de Messie sans en avoir le droit. C'était au sanhédrin, estimaient-ils, qu'il appartenait de se prononcer officiellement sur la valeur d'une prétention de ce genre [4]. Or, Jésus n'avait jamais consenti à passer par cette filière, s'obstinant à refuser le miracle du ciel qu'on attendait de lui. (Jean II, 18; Matth. XVI, 1.) Au jugement des chefs, cette conduite était un attentat religieux, un acte à la fois impie et révolutionnaire, puisque les principaux ne pouvaient admettre qu'un de leurs ressortissants s'intitulât roi d'Israël avant de s'être mis d'accord avec le conseil

[1] Par exemple, Godet, *Comment. sur l'év. de Luc* (1re édit.), II, p. 380.
[2] Voir en particulier Jean I, 42, 46, 50; Luc IV, 41 ; comp. Jean X, 34-36.
[3] Dan. VII, 13, 14. Comp. Schürer, II, p. 436-438, 444-448.
[4] Jean I, 19-22; Luc XX, 2. Comp. Schürer, II, p. 158 et suiv.

suprême. Eux qui avaient excommunié pour ce motif quiconque recevrait Jésus comme Messie (Jean IX, 22), ils l'accusent de blasphème parce que, sans y être autorisé selon leur point de vue, il a assumé la dignité souveraine de Fils de Dieu [1].

Or, si la loi punissait de mort tout homme qui séduirait le peuple, même lorsqu'il confirmerait son dire en opérant des miracles (Deut. XIII, 1-5), combien plus justement la peine capitale devait-elle frapper l'Israélite qui prétendait à tort être le Christ. L'erreur des principaux n'est donc pas d'avoir condamné Jésus en tant que faux Messie ; leur crime est de n'avoir pas voulu reconnaître que le fils de Joseph, l'humble artisan de Galilée, était vraiment l'envoyé de Dieu. A bien des égards la sentence qu'ils prononcent est selon les principes de leur jurisprudence et ne saurait être flétrie comme illégale ; quoi qu'on ait dit souvent en sens contraire, les formes de la justice semblent avoir été observées dans le procès du Sauveur [2]. Mais les chefs d'Israël n'en furent pas moins des juges prévaricateurs, qui, loin de chercher sérieusement à s'éclairer, ne s'assemblèrent en cour suprême que pour légitimer une décision déjà prise : en réalité la mort de Jésus fut un acte de violence qu'on recouvrit des apparences de la légalité. Les Romains déjà, ce peuple de juristes, n'ont-ils pas dit que le droit strict peut être l'iniquité souveraine ? Partout où souffle le vent de la persécution religieuse, — et combien plus lors de la condamnation du saint et du juste ! — des jugements légaux, c'est-à-dire rendus selon le texte

[1] De là, dans plusieurs circonstances précédentes, l'animosité des Juifs, qui cherchent à lapider le Seigneur parce que, disent-ils, il a appelé Dieu son Père (Jean V, 18 ; X, 31-38 ; XIX, 7). S'ils avaient admis sa messianité, ce grief serait tombé de lui-même, le texte de leurs écrits sacrés, — pour ne pas parler des apocryphes de l'Ancien Testament, qui ne font que développer cette donnée (comp. Schürer, II, p. 443 et suiv.), — attribuant au Messie la qualité suprême de « Dieu. » (Esaïe IX, 5.)

[2] Lire d'autre part Edm. Stapfer, p. 111 ; néanmoins cette précipitation pouvait se justifier, en quelque mesure, par la gravité des circonstances dans lesquelles se trouvait le sanhédrin.

du code et conformes à la pratique reçue, ne sont le plus souvent que de bas moyens de vengeance ou des mesures cruelles de tyrannie et d'oppression.

Cependant il ne suffisait pas d'avoir décidé du sort du prophète galiléen : les Juifs ayant perdu « le droit du glaive[1] » depuis la déposition d'Archélaüs, seul le procurateur pouvait autoriser l'exécution capitale. Les principaux du peuple, qui n'étaient pas au mieux avec Pilate, avaient donc à s'entendre sur la marche à suivre pour lui arracher son consentement. Tel fut, selon toute apparence, l'objet de leurs délibérations dans la dernière partie de la séance, qui semble avoir duré jusqu'au matin[2]. Leur plan d'attaque arrêté, ils se rendent sans retard au prétoire[3]. Les chefs du sénat, — d'avance ils pouvaient s'en rendre compte, — auraient à lever bien des obstacles ; une tactique consommée était de rigueur : alors

[1] Jus gladii, jus vitae et necis : Jean XVIII, 31. Comp. toutefois les explications données par M. Edm. Stapfer, p. 103, 104.

[2] Matth. XXVII, 1 ; Marc XV, 1. Plusieurs exégètes distinguent, outre l'interrogatoire préliminaire chez Anne, deux réunions successives de la cour suprême : une de nuit, dans laquelle aurait été prononcée la condamnation de Jésus, et l'autre de jour, où les chefs auraient ratifié la sentence en avisant aux moyens de la faire exécuter. (Matth. XXVII, 1 ; Marc XV, 1 ; Luc XXII, 66-71.) Mais le récit de Luc, sur lequel on se fonde pour établir ce fait, semble ne donner qu'une variante de la narration des deux autres synoptiques (Luc XXII, 69-71 ; comp. Matth. XXVI, 64, 65) ; et quant aux textes cités de Marc et de Matthieu, ils s'entendent aussi bien de la suite de la séance en question que d'une convocation nouvelle, qui n'est pas expressément mentionnée et dont l'opportunité est difficile à saisir. On ne connaît certes pas assez les usages de la procédure juive à cette époque pour être en droit d'affirmer, sans admettre d'exception, qu'une condamnation capitale prononcée de nuit fût nulle par là même. Les cas d'urgence peuvent avoir été réservés ; et si même ils ne l'avaient été, si la pratique était telle que plusieurs exégètes le supposent, pourquoi dissoudre l'assemblée dans des circonstances d'une telle gravité pour la réunir à nouveaux frais si peu de temps ensuite ? Vu l'heure avancée de la nuit, n'était-il pas au contraire tout indiqué de se borner à prolonger la séance ? (Jean XIII, 30 ; XVIII, 1, 2, 19-23, 24 ; comp. Matth. XXVI, 36-46.)

[3] Matth. XXVII, 2, 11-26 ; Marc XV, 1-15 ; Luc XXIII, 1-25 ; Jean XVIII, 28-XIX, 16. On ne sait pas au juste quel était l'édifice de Jérusalem que Pilate occupait pendant ses séjours dans la capitale. C'était peut-être un des appartements de la citadelle Antonia.

s'engage cette lutte de Juifs à Romain dont la narration johannique retrace magistralement les péripéties.

D'après le texte de l'évangile de Jean, les phases suivantes, en effet, peuvent être distinguées.

a) Les principaux essaient d'abord, non sans habileté, d'enlever la position d'un coup de main. (Jean XVIII, 29-31.) Le prenant sur un ton passablement hautain, ils paraissent décliner d'entrer en explications avec Pilate ; mais lorsque le gouverneur leur réplique que, puisqu'ils lui refusent leur confiance, ils doivent aussi se passer de son concours, les ennemis de Jésus ne peuvent éviter de formuler leurs griefs et de développer leur preuve.

b) C'est ce qu'ils font d'abord en accusant le prophète galiléen d'agitation politique. « Nous avons trouvé, disent-ils, cet homme excitant notre nation à la révolte, empêchant de payer le tribut à César, et se disant être le Christ, roi. » (Luc XXIII, 2, 3 ; Jean XVIII, 33.) A l'ouïe de ce langage, Pilate ouvre aussitôt l'enquête et interroge le prisonnier, dont les réponses, cependant, ne tardent pas à lui montrer l'injustice et l'absurdité du reproche qu'il vient d'entendre. La dignité du Seigneur inspire même un certain malaise à l'altier Romain. Il voudrait se débarrasser de cet accusé d'un nouveau genre, et sur la nouvelle que c'est un Galiléen, il s'empresse de l'adresser à Hérode [1] : mais celui-ci, cédant à son incurable frivolité, ricane et se divertit au lieu d'examiner sérieusement l'affaire. Pilate se retrouve donc face à face avec Jésus ; toujours plus impressionné (Jean XVIII, 33-38), il cherche à le délivrer en entrant en arrangement avec la foule. D'abord il propose aux Juifs de relâcher le prophète à cause de la fête de Pâques (Matth. XXVII, 15-25 ; Marc XV, 6-13 ; Luc XXIII, 17-25 ; Jean XVIII, 38-40) : ensuite, sur leur refus, il le fait battre de verges pour exciter leur pitié [2] ; mais cette tentative

[1] Luc XXIII, 4-12 : Antipas, le meurtrier de Jean-Baptiste.

[2] Jean XIX, 1-5. C'est le quatrième évangile qui, complétant ou rectifiant les synoptiques, rétablit la vraie signification de cet acte. (Comp. Matth. XXVII, 26 ; Marc XV, 15.)

échoue également devant l'obstination du peuple qui, fanatisé par les chefs des prêtres (Matth. XXVII, 20-22), demande à grands cris le supplice du Galiléen.

c) Le procurateur, cependant, persiste à affirmer qu'il ne saurait voir en Jésus un révolutionnaire troublant la paix publique ; aussi les principaux, qui comprennent enfin l'inutilité de leur insistance sur ce point, mettent-ils en avant un grief plus acceptable. (Jean XIX, 6-11.) Ils allèguent que l'accusé a transgressé leur loi en se disant Fils de Dieu ; or, les conquérants ayant l'habitude de respecter dans chaque pays les droits de la religion régnante, un tel délit tombait assez naturellement sous le coup de la justice du gouverneur. Mais à l'ouïe du nom auguste de Dieu, le magistrat romain n'est plus maître de son trouble et même, lorsqu'il s'en explique avec Jésus, sa terreur superstitieuse augmente au point que, moins que jamais, il semble enclin à livrer le prophète à la fureur de la foule. « Dès ce moment, rapporte le texte, Pilate faisait effort pour le relâcher. » (Jean XIX, 12.)

d) Chassés ainsi de tous leurs retranchements, poussés à bout, exaspérés par leur haine aveugle contre Jésus, les chefs des Juifs ont alors recours à un moyen suprême. Ils prennent en main une arme perfide et sûrement meurtrière, mais qu'ils ne peuvent diriger contre le représentant de l'empereur qu'en se frappant du même coup, eux et le peuple qu'ils avaient la mission de défendre. Ils n'hésitent pas à renier leurs espérances nationales, ils se proclament, à la face de tous, les humbles sujets d'un despote étranger. « Si tu délivres cet homme, s'écrient-ils en menaçant Pilate, tu n'es pas ami de César... nous n'avons d'autre roi que César. » (Jean XIX, 12-15.) Lorsqu'il entend ces mots, le fonctionnaire jusqu'alors si hautain courbe soudain la tête. Lui qui se faisait un jeu de braver jusqu'à l'effusion du sang les sentiments de ses administrés [1], dès qu'il voit ses intérêts compromis il cède sans

[1] Josèphe, *Ant.*, XVIII, 3, 1 et 2 ; comp. Luc XIII, 1.

résistance. Sous un prince tel que Tibère, en effet, et avec les crimes qui étaient à la charge du cruel procurateur, l'accusation des principaux était grosse de périls dont, mieux que personne, Pilate pouvait mesurer la portée. Or, cet ambitieux Romain ne tenait guère à la justice, et quant à sa sympathie pour l'accusé, il n'était certes pas homme à sacrifier à de simples impressions sa haute situation politique. Aussi la lutte se termine-t-elle par le triomphe des chefs des Juifs, qui s'empressent d'utiliser leur victoire en faisant mettre en croix leur victime.

Le lieu des exécutions était une colline dénudée, à laquelle sa forme et son aspect avaient valu le nom de Golgotha, c'est-à-dire crâne (Matth. XXVII, 33 ; Marc XV, 22 ; Luc XXIII, 33 ; Jean XIX, 17) et qui était située, selon toute apparence, en dehors de l'enceinte de Jérusalem [1]. C'est là que Jésus fut crucifié entre deux brigands condamnés à cette peine infâme. (Matth. XXVII, 32-56 ; Marc XV, 21-41 ; Luc XXIII, 26-49; Jean XIX, 17-30.) L'instrument du supplice consistait en deux poutres croisées ; un billot de bois passait entre les jambes pour maintenir le corps en empêchant les mains de se déchirer. On se contentait parfois de lier les pieds ; ceux de Jésus paraissent avoir été cloués (Luc XXIV, 39), fait qu'on a toutefois contesté dans l'intérêt de l'hypothèse d'une résurrection naturelle. Comme les tortures qui précèdent cette mort étaient cruelles et prolongées [2], les bourreaux avaient coutume de donner aux condamnés un breuvage pour les étourdir quelque peu. Jésus, après l'avoir goûté, refusa d'en prendre davantage (Matth. XXVII, 34; Marc XV, 23); il voulait conserver sans doute jusqu'à la fin la possession de lui-même et sa liberté d'esprit. Près de lui se trouvait sa mère, avec Jean, l'évangéliste, Marie, mère de Jacques et de Joses,

[1] Jean XIX, 20 ; Hébr. XIII, 12. Comp. Renan, *Vie de Jésus* (13e édit.), p. 429, 430. Félix Bovet, *Voyage en Terre-Sainte* (3e édit.), p. 186 et suiv., 195 et suiv.

[2] Lire la description qu'en donne Paul de Régla, *Jésus de Nazareth*, p. 316, 317, 322.

Salomé, femme de Zébédée, Marie de Magdala et quelques autres (Matth. XXVII, 55, 56; Marc XV, 40, 41 ; Jean XIX, 25, 26) : à cette heure suprême, à part cette poignée d'amis fidèles, tous ses disciples l'avaient abandonné.

Jésus prononça sur la croix sept paroles qui furent recueillies avec un soin pieux et que nous ont conservées les récits bibliques. Bien qu'on ne puisse en établir la série d'une manière absolument certaine, voici le système de groupement qui semble le plus naturel. Les trois premières, toutes de miséricorde et de pardon, se rapportent à l'entourage immédiat du Seigneur : prière d'intercession en faveur de ses cruels ennemis (Luc XXIII, 34) ; promesse glorieuse adressée à l'un de ses compagnons de supplice (Luc XXIII, 43) ; expression d'une même pensée d'amour par laquelle Christ remet l'un à l'autre sa mère et son disciple. (Jean XIX, 26, 27.) Les trois paroles suivantes concernent plutôt l'œuvre rédemptrice du Sauveur : la quatrième et la cinquième, cris de douleur qu'arrachent à Jésus les tortures physiques (Jean XIX, 28) et les souffrances morales (Matth. XXVII, 46; Marc XV, 34) ; la sixième, au contraire, qui atteste le résultat à jamais béni de ce sanglant sacrifice : « Tout est accompli. » (Jean XIX, 30.) Enfin, comme le soleil brille d'autant plus radieux qu'il perce un sombre rideau de nuages, les angoisses mystérieuses qui avaient obscurci l'âme du Christ se dissipant soudain, la certitude triomphante de sa communion si douce avec son Dieu réapparaît et se manifeste dans toute sa force. Pareil à l'enfant qui s'endort dans les bras de son père bien-aimé, Jésus s'écrie : « Père, je remets mon esprit entre tes mains. Et en disant ces mots, raconte l'évangéliste, il expira. » (Luc XXIII, 46.)

Pour le reste, les documents ne sont pas d'accord sur le moment du supplice. Tandis que Marc le fait commencer à neuf heures du matin (XV, 25), — Luc et Matthieu racontant, d'autre part, qu'il y eut des ténèbres sur le pays dès le milieu du jour (Luc XXIII, 44; Matth. XXVII, 45), — d'après

la narration johannique, au contraire, c'est à midi seulement que la condamnation de Jésus aurait été prononcée [1]. (Jean XIX, 14.) Cette dernière indication doit être préférée, à mon avis, malgré ses difficultés. Jean n'est-il pas le seul des disciples qui ait suivi jusqu'au bout les péripéties du procès du Sauveur et de sa mort sanglante? Les corps ayant été enlevés de la croix avant six heures du soir, commencement du repos sabbatique (Jean XIX, 31-34), on peut s'étonner, il est vrai, que Jésus ait sitôt expiré (comp. Marc XV, 44); mais si l'on considère les souffrances qu'il avait endurées déjà pendant la nuit, l'agonie de Gethsémané, les brutalités des soldats, la torture de la flagellation, si cruelle qu'à elle seule elle tuait souvent la victime, si l'on tient compte enfin de l'épuisement du condamné avant même que l'exécution fût commencée [2], on comprend qu'une crucifixion de quelques heures à la chaleur ardente de la journée ait eu des résultats foudroyants.

Quoi qu'il en soit, le décès fut officiellement constaté (Marc XV, 44, 45; Jean XIX, 33) : Jésus mourut, victime de la nouvelle alliance (1 Cor. V, 7), à l'heure où les Juifs

[1] Pour ramener ces témoignages à l'unité, on a conjecturé que, dans ce passage, Jean compte les heures à la manière romaine, la sixième heure étant alors six heures du matin; mais cette exception, que rien n'indique dans le récit, est d'autant moins admissible qu'elle se heurte contre toutes les autres données du texte. Si l'on admet, en effet, que les principaux vinrent vers Pilate dès le matin, — or, il est difficile de se représenter qu'avant sept ou huit heures ils eussent obtenu audience, — les mouvements divers de leur lutte avec le gouverneur, y compris l'incident d'Hérode (Luc XXIII, 6-12), supposent un laps de temps qui peut fort bien s'être prolongé jusque vers le milieu du jour. Quant au renseignement fourni par l'évangile de Jean (XIX, 14), encore ici l'école de Tubingue n'a pas manqué de voir dans ce détail une arrière-pensée dogmatique, c'est-à-dire qu'on a accusé l'auteur d'avoir choisi cette date, contrairement à la réalité historique, à cause du rapport qu'il établit entre la mort de Jésus et le sacrifice pascal des Juifs (par exemple, Keim, III, p. 463-464). Cependant Franke relève avec raison l'arbitraire et l'injustice de cette critique. (*Das alte Testament bei Johannes*, p. 309, 310.)

[2] Matth. XXVII, 32; Marc XV, 21; Luc XXIII, 26. L'expression de Luc XXIII, 46 (« Jésus cria d'une voix forte ») n'est nullement contraire à cette supposition, ce cri vibrant étant comme l'effort suprême de la vie qui s'éteint.

immolaient l'agneau pascal, vers le soir du premier jour de la fête[1]. Deux hommes craintifs naguère, maintenant courageux dans le danger, Nicodème et Joseph d'Arimathée, membres du sanhédrin, demandèrent le corps à Pilate pour le déposer dans une grotte voisine du lieu du supplice. (Matth. XXVII, 57-61 ; Marc XV, 42-47 ; Luc XXIII, 50-56 ; Jean XIX, 38-42.) Il y eut même un embaumement provisoire, interrompu par le commencement du sabbat. (Jean XIX, 39, 40.) Outre les deux conseillers, des femmes qui avaient suivi Jésus préparèrent des parfums pour reprendre, deux jours après, ce travail pieux de sépulture ; mais le soir étant venu, tous, sénateurs et disciples obscurs, unis dans une même pensée, se recueillirent devant Dieu en « se reposant selon la loi. » (Luc XXIII, 55, 56.)

§ 2. — LA RÉSURRECTION ET L'ASCENSION DE JÉSUS : TRIOMPHE ÉTERNEL DU FILS DE DIEU

Le corps de Jésus avait été déposé le vendredi soir dans le tombeau ; dès le dimanche matin, des disciples déclarèrent qu'il en était sorti et que leur maître leur était apparu vivant. Comment expliquer ce changement si soudain ? Que s'était-il passé dans l'intervalle ?

La résurrection du Sauveur est affirmée par la prédication apostolique en général (Act. III, 15 ; X, 40 ; XIII, 30, etc. ;

[1] Quant aux cataclysmes et prodiges qui se produisirent alors, les ténèbres subites et l'accident du voile du temple sont racontés par les trois évangiles synoptiques. (Matth. XXVII, 45, 51 ; Marc XV, 33, 38 ; Luc XXIII, 44, 45.) Matthieu seul parle de sépulcres ouverts et de morts ressuscités qui entrent dans la ville sainte. (XXVII, 52, 53.) Il n'y a, me paraît-il, que ce dernier détail qui soit suspect d'embellissement légendaire. Le déchirement du voile et l'obscurité, — bien mieux attestés du reste, — sont l'accompagnement et le commentaire saisissant de la crucifixion du Sauveur, qui fut à la fois un grand forfait et un grand bienfait, forfait des hommes à la vue duquel la nature elle-même se couvre de vêtements de deuil, et bienfait de Dieu, ouvrant à tous les hommes l'accès de son sanctuaire. Pour quiconque admet la possibilité et le but divin du miracle, ce symbolisme ne saurait, à mon avis, être exploité contre l'historicité du récit évangélique.

Rom. I, 4; IV, 24 ; VI, 4, etc.; 1 Pier. I, 3, 21 ; III, 21, etc.), et avec plus de détails par un fragment de la première épître de Paul aux Corinthiens et par les quatre évangiles. Ces cinq documents sont d'accord pour raconter que Jésus-Christ, après avoir été dûment enseveli, revint à la vie, qu'il se montra même à plusieurs reprises à ses disciples et qu'il leur laissa la conviction très arrêtée de sa victoire sur le tombeau. Voilà le fait principal, fortement attesté par la tradition chrétienne primitive : quant aux détails, ils sont si divergents qu'il me semble impossible de les ramener tous à l'unité, quoiqu'on puisse établir en gros les quatre versions suivantes :

1° D'après Marc et Matthieu[1], à l'aube du premier jour de la semaine, Marie de Magdala, Marie, femme de Clopas[2] et Salomé se dirigèrent vers le sépulcre. Marc ajoute que c'était dans l'intention d'embaumer le corps de leur maître ; au lieu de ce détail, Matthieu raconte l'incident des gardes, qui est spécial à sa narration[3], puis il décrit l'enlèvement de la pierre par un ange, au milieu d'une commotion pareille à un tremblement de terre, et l'épouvante des soldats qui « devinrent comme morts. » A ce moment, toujours d'après le même

[1] Matth. XXVIII, 1-20; Marc XVI, 1-8.

[2] Marie, femme de Clopas, et Marie, mère de Jacques et de Joses, doivent être considérées comme identiques. (Matth. XXVII, 56 ; comp. Jean XIX, 25.) Quant à Salomé, elle était la mère des fils de Zébédée. (Matth. XXVII, 56 ; Marc XV, 40.)

[3] Matth. XXVII, 62-66 ; XXVIII, 4, 11-15. Cet épisode est d'une historicité douteuse : voici les critiques principales dont il a été l'objet :

1° Ce fait est contredit, affirme-t-on, par le projet d'embaumement que Marc et Luc prêtent aux femmes (Marc XVI, 1, 2 ; Luc XXIV, 1) ; car, si la présence de soldats romains avait été connue, les disciples de Jésus n'eussent pas entrepris une course au sépulcre qui ne pouvait qu'être sans résultat. — Mais il y a à répondre, en faveur du récit sacré, que la démarche dont parle Matthieu ayant eu lieu le samedi, jour du sabbat (Matth. XXVII, 62), les femmes, qui passèrent sans doute ce temps dans le recueillement, peuvent fort bien l'avoir ignorée.

2° On a peine à comprendre, ajoute-t-on, que les principaux aient eu l'idée d'une résurrection à laquelle les apôtres eux-mêmes ne croyaient pas.— Mais il faut répliquer à cela que la mauvaise conscience est vite en éveil et que l'amour est souvent moins perspicace que la haine.

3° Si les chefs du sénat avaient eu, dit-on, la crainte que suppose l'évangéliste, à quoi bon mettre une garde près du tombeau? Comme il eût été plus simple qu'ils s'empa-

auteur, la grotte est déjà vide, ce que l'ange fait constater aux femmes[1], en leur enjoignant de se rendre en Galilée, où elles verront le Seigneur. Peu après, cependant, anticipant sur le rendez-vous ainsi fixé, Jésus vient au-devant de ses fidèles adoratrices avec le même message.

Quant au récit de Marc, il représente le soleil comme étant déjà levé et la pierre roulée à l'heure où Marie et ses compagnes arrivent au sépulcre ; mais « un jeune homme assis à droite et vêtu d'une robe blanche » leur explique ce qui est arrivé, en leur

rassent eux-mêmes du cadavre pour le faire disparaître ou pour le produire, cas échéant, à ceux qui annonceraient la résurrection du prophète de Galilée. — Toutefois la ruse qu'on reproche aux principaux de n'avoir pas employée n'aurait pas été sans péril ; car c'est bien alors que, ne trouvant plus le corps du crucifié, les amis de Jésus eussent eu beau jeu pour répandre le bruit de sa résurrection, l'autre parti favorisant ainsi très maladroitement la tentative qu'il était dans son intérêt manifeste de rendre irréalisable.

4° On s'étonne enfin que les sénateurs aient acheté le silence des soldats (Matth. XXVIII 12-15), au lieu de les faire juger et mettre à mort par Pilate. (Comp. Act. XII, 19.) — Mais, c'est pour éviter une publicité dont ils ont peur, qu'ils usent de prudence. Un procès aurait attiré l'attention sur le fait étrange dont les gardes avaient été les témoins. Les principaux, en gens avisés, préfèrent étouffer l'affaire.

Cependant, si les objections que je viens de résumer sont loin d'être probantes, il n'en reste pas moins certain que la narration qu'elles visent soulève de sérieuses difficultés. Ainsi, comment expliquer que les chefs des Juifs, si stricts observateurs de la loi, passent le sabbat de la Pâque soit à demander la garde au gouverneur, — qui devait être, après ce qui était arrivé, peu disposé à leur accorder cette grâce, — soit à placer des soldats dans le jardin de Joseph d'Arimathée et à sceller la pierre qui fermait l'ouverture du tombeau. (Matth. XXVII, 62-66.) L'inconvenance de cette conduite, qui ferait contraste avec la correction parfaite des femmes amies du Sauveur (Luc XXIII, 56), ne laisse pas de rendre cette histoire des plus suspectes.

J'ajoute que ce récit ne repose que sur le témoignage isolé du premier évangile synoptique, — bien qu'il soit confirmé par l'évangile de Pierre récemment retrouvé, qui représente sans doute une version parallèle (Harnack, *Bruchstücke des Ev. und der Apok. des Petrus*, p. 33, 34) — et qu'il n'est du reste pas difficile de rendre compte de l'origine d'une telle tradition. C'est une légende qui se serait formée dans l'Eglise, pour réfuter le propos qui semble s'être répandu parmi les Juifs sur la disparition du corps du Sauveur. (Matth. XXVIII, 13-15.) Ses disciples l'ont volé de nuit, prétendaient les adversaires du christianisme. Mais comment l'aurions-nous pu, répondaient les chrétiens, puisque vous aviez mis une garde auprès du tombeau ? Somme toute, l'historicité de ce morceau est en tout cas si contestable, que le plus prudent est peut-être de laisser la question en suspens.

[1] *Οὐκ ἔστιν ὧδε· ἠγέρθη γὰρ καθὼς εἶπεν.* (Vers. 6.)

disant d'aller dans la province du nord. La rencontre se fit, en effet, d'après le témoignage de Matthieu, sur une montagne de Galilée, où Jésus ordonna à ses disciples de prêcher l'Evangile à toutes les nations et leur promit d'être avec eux jusqu'à la fin du monde. — Si donc on en excepte la conclusion du second récit synoptique [1], ces deux textes donnent la version exclusivement galiléenne de l'histoire de la résurrection du Seigneur. Il n'est pas question d'apparitions judéennes proprement dites, Christ ne se montrant aux femmes près de la ville sainte que pour les envoyer ailleurs. (Matth. XXVIII, 9-10.)

2° Luc, au contraire, suivant une tout autre tradition, ne parle que de Jérusalem et des environs immédiats de la capitale. (XXIV, 1-53.) Les femmes qui étaient venues de Galilée avec Jésus (XXIII, 55 ; XXIV, 10), notamment Marie de Magdala, Marie, femme de Clopas, et Jeanne (comp. VIII, 3), se rendent de grand matin au tombeau pour embaumer le corps du Sauveur. Mais elles trouvent la pierre roulée et deux anges qui leur font connaître la résurrection de leur maître. Pleines de joie, elles en portent aussitôt la nouvelle aux apôtres. Ceux-ci, dans leur ensemble, tiennent ces propos pour des rêveries : Pierre, néanmoins, s'empressant de courir au sépulcre, se convainc de ses propres yeux que la grotte est vide et rentre chez lui dans l'étonnement. (Vers. 11, 12, 34). Le même dimanche, vers le soir, a lieu la rencontre de Jésus avec les deux disciples d'Emmaüs (v. 13-35), puis l'apparition du Seigneur aux onze et les dernières recommandations qu'il leur donne (v. 33, 36-49), sur quoi l'auteur termine par la narration abrégée de l'ascension. (Vers. 50-53.) Ce récit de la résurrection et des principaux faits qui suivirent représente donc, à l'opposé de celui de Matthieu, la tradition exclusivement judéenne.

3° Le quatrième évangile, lui, combine les deux versions

[1] Marc XVI, 9-20. L'inauthenticité de ce fragment est généralement reconnue ; il manque, en effet, dans tous les plus anciens manuscrits.

précédentes (XX-XXI). D'après ce document, Marie de Magdala s'en va dès le matin au sépulcre, comme il faisait encore obscur, et elle remarque que la pierre en avait été enlevée. Vite elle court en informer Simon Pierre et un autre disciple que le texte ne nomme pas, mais qui n'est autre, avons-nous vu [1], que Jean, l'auteur de l'évangile. Pierre et Jean y viennent donc en hâte et trouvent, eux aussi, la grotte vide, mais sans aucune trace de désordre ou de violation. (XX. 6, 7.) Tandis qu'ils s'en retournent chez eux (v. 10), Marie, restée près du tombeau, aperçoit deux anges, puis Jésus lui-même, vers lequel elle s'élance pour le toucher, mais qui repousse doucement ses hommages en lui donnant à entendre qu'il n'est plus l'ami terrestre qu'elle a connu naguère. (Vers. 11-18.) Le soir du même jour, tous les disciples, sauf Thomas, étant assemblés dans un lieu fermé, Jésus leur apparaît soudain en leur disant à deux reprises : « La paix soit avec vous. » (Vers. 19-24). Huit jours après, il se montre de nouveau aux onze et, s'avançant vers Thomas, il arrache de la bouche de ce disciple ce cri de joyeuse assurance : « Mon Seigneur et mon Dieu. » (Vers. 24-29.)

Telles furent, selon le texte johannique, les trois apparitions judéennes, à la suite desquelles l'appendice de l'ouvrage transporte le lecteur en Galilée par le récit de la pêche miraculeuse (XXI, 1-14), de la réhabilitation de Pierre (v. 15-19) et de la prédiction de Jésus sur l'issue de la vie de Jean. (Vers. 20-23.) Dans un sens, cette narration combine donc les deux autres, puisqu'elle place soit à Jérusalem, soit aussi en Galilée le théâtre des manifestations du Christ ressuscité.

4° Quant à l'apôtre Paul, sans mentionner aucun endroit spécial, il énumère une série de six apparitions de Jésus à ses disciples (1 Cor. XV, 3-8) : la première à Pierre, la deuxième aux douze, la troisième à plus de cinq cents frères à la fois, la quatrième à Jacques, la cinquième de nouveau

[1] P. 171-173.

aux douze, la sixième enfin à Paul lui-même, jusqu'alors incrédule et persécuteur. (Comp. Gal. I, 13-16 [1].)

Tel étant l'état des documents, il faut renoncer, me paraît-il, à ramener à l'unité jusque dans le détail ces quatre versions parallèles. Nombre de divergences ne peuvent être écartées, ainsi la conduite de Marie de Magdala d'après le premier et d'après le quatrième évangile [2], — ce qui n'est, après tout, que de peu d'intérêt dans l'ensemble du récit. Il est vrai que l'opposition de Luc et de Matthieu semble avoir un caractère plus grave. L'un de ces auteurs, en effet, transporte d'emblée les apôtres en Galilée, où Jésus les voit pour la première fois après sa résurrection : telle est du moins l'impression que doit avoir tout lecteur non prévenu de ce texte synoptique. (Matth. XXVIII, 10, 16, 17.) Luc, au contraire, place cette rencontre à Jérusalem, le dimanche de la Pâque, Jésus enjoignant à ses disciples de demeurer en Judée jusqu'à ce qu'ils aient reçu le don du Saint-Esprit. (XXIV, 1, 13, 33, 36, 48, 49; Act. I, 4.) Non seulement donc le rendez-vous galiléen reste ignoré, mais il semble catégoriquement exclu par cette narration, de même que les apparitions judéennes le sont par le premier évangile [3] : ce sont deux conceptions opposées, c'est une dualité dont rien dans les récits ne donne la solution.

[1] Voir le développement de ce témoignage, par exemple, dans F. Godet, *Commentaire sur la première épître aux Corinthiens*, exégèse de XV, 3 et suiv. (Neuchâtel, 1886 et 1887, II, p. 330 et suiv.)

[2] Jean raconte qu'elle s'en va seule au sépulcre, qu'après avoir constaté la disparition du corps de Jésus elle court vers Simon-Pierre et l'autre disciple et que c'est ensuite seulement qu'elle voit le Seigneur (XX, 2, 11, 16), tandis que Matthieu parle de Marie de Magdala et d'une autre Marie, qu'il suppose être restées près du tombeau jusqu'au moment où Jésus se fit connaître à elles. Mêmes diversités quant au nombre des anges, etc.; les harmonistes à tout prix s'engagent dans des subtilités où nous ne saurions les suivre (par exemple Riggenbach, p. 613 et suiv.).

[3] Une curieuse tentative d'harmonistique a été faite, de nos jours encore, par Rud. Hofmann, d'après lequel le *εἰς τὴν Γαλιλαίαν* de Matth. XXVIII, 7, 10, 16 désignerait un des sommets de la montagne des Oliviers et non la province de Galilée. (*Das Leben Jesu nach den Apokryphen*. Leipzig, 1851, p. 393-400.) On admet alors l'identité des deux scènes racontées dans Matth. XXVIII, 16-20 et dans Luc XXIV, 44-53. Cette théorie semble favorisée, en effet, par certains textes des évangiles apocry-

Mais si les documents se trouvent en divergence sur plus d'un point accessoire, résulte-t-il de là que l'événement principal qu'ils nous rapportent doive être rejeté? Non certes, car à ce compte il faudrait mettre en doute la réalité des faits les plus certains de l'histoire. Quoi d'étonnant que chaque évangéliste ne raconte que ce qu'il a connu et que, dans son ignorance d'autres détails fournis par les sources parallèles, il ne leur laisse pas de place dans la version spéciale qu'il représente? La tâche du critique est donc de tenir compte de cet état des textes, en en dégageant de son mieux le fait central que tous sont unanimes à attester.

Or, d'après les quatre auteurs, le plus ancien témoin de la résurrection de Jésus fut Marie Madeleine. (Jean XX, 1, 16.) Peut-être d'autres femmes, parties avec elle de la ville, étaient-elles restées en arrière; peut-être virent-elles aussi le Sauveur un peu plus tard et dans des circonstances que nous ne connaissons pas, les documents ne donnant sur ce point aucune solution concordante. En second rang, ce fut le tour de Pierre d'être favorisé d'une apparition du Seigneur (1 Cor. XV, 5; Luc XXIV, 34) : quand et comment? on l'ignore. Puis viennent les deux disciples d'Emmaüs (Luc XXIV, 13-32), puis,

ples; par exemple, *Acta Pilati, B*, c. 14: *Τὸν Ἰησοῦν, ὃν ὑμεῖς ἐσταυρώσατε, εἴδομεν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ μετὰ τῶν ἕνδεκα μαθητῶν αὐτοῦ εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν....* (puis vient le récit de l'ascension : voir *Evangelia apocrypha*, édit. Tischendorf, Leipzig, 1853, p. 296). *Gesta Pilati, A* appelle cette même colline *Μαμίλχ* (Tisch., p. 242; voir en note les variantes); *Gesta Pilati Latine*, Mambre et Malech (Tisch., p. 350).

Pour en revenir au nom de Galilée, Hofmann cite même plusieurs témoignages de voyageurs (p. 395-396); ainsi celui de J. Soarius, évêque du seizième siècle, qui, de retour d'un voyage à Jérusalem, écrivait à propos de Marc XVI : « Non est accipiendum, in Galilaeam Provinciam praecessurum Christum, sed in montem, qui vicinus est monti Oliveti. Cum enim venitur in vallem Josaphat, sunt tres praeeminentes montes, mons scilicet Oliveti in medio caeteris praeeminens, mons Galilaeae, et alter mons a dextris montis Oliveti.... » — D'un autre côté, comme partout ailleurs, dans nos évangiles canoniques, le mot de Galilée ne désigne que la province du nord, on aurait peine à comprendre que, sans un mot d'explication, le texte eût appliqué ce terme à l'une des hauteurs voisines de la ville sainte. Peut-être est-ce précisément l'intérêt harmonistique invoqué par Hofmann qui a donné naissance à la légende des *Actes de Pilate* et à la tradition rapportée dans la suite par une série de voyageurs.

vers le soir, les onze sans Thomas (Luc XXIV, 33, 36-48 ; Jean XX, 19-23), et huit jours plus tard, également à Jérusalem, les onze avec Thomas. (Jean XX, 26-29 ; 1 Cor. XV, 5.)

Ensuite les disciples retournent en Galilée, probablement sur l'ordre de leur maître (Matth. XXVIII, 10), qui leur recommande néanmoins de revenir dans la ville sainte pour y recevoir le Saint-Esprit. (Luc XXIV, 48.) On n'a pas de peine à se représenter le motif de ce déplacement d'une province à l'autre. Dans cette période mystérieuse qui sépare la résurrection de l'ascension, le but manifeste du Sauveur étant de convaincre les siens de la réalité de son retour à la vie, il tient à se montrer à eux dans les deux centres principaux de son activité. Aussi leur apparaît-il en Judée d'abord, parce que, Jérusalem ayant été le théâtre de la crucifixion de Jésus, c'est dans cette ville aussi que devait se placer tout naturellement le premier rendez-vous des disciples et du Christ ressuscité, de même qu'il convenait que, cinquante jours plus tard, l'effusion de l'Esprit se fît dans la cité destinée à devenir le centre et le foyer de l'Eglise.

D'autre part, il était difficile aux adhérents du prophète de Galilée de se réunir dans la capitale en toute liberté. N'avaient-ils pas assisté, spectateurs épouvantés, à l'explosion brutale des haines et des passions sous le poids desquelles avait succombé leur maître ? N'étaient-ils pas mis eux-mêmes hors la loi, excommuniés par décision de la cour suprême ? (Comp. Jean IX, 22.) Aussi comprend-on que Jésus ne se manifeste en Judée qu'à tel d'entre eux, aux onze tout au plus, dans des locaux fermés et en évitant avec grand soin l'éclat et le bruit de la foule. Mais il fallait autre chose encore que ces apparitions prudemment circonscrites ; car, outre les apôtres et les quelques femmes qui l'avaient suivi en Judée, le Seigneur avait sans aucun doute un noyau compact de disciples galiléens. Peut-être plusieurs d'entre eux n'étaient-ils pas venus à Jérusalem pour cette fête de Pâques ; il ne leur eût pas été

facile en tout cas de s'y réunir sans s'exposer à être dispersés par ordre de l'autorité. Jésus, néanmoins, devait leur prouver à eux aussi qu'il était ressuscité, et il tenait à le leur montrer sous la voûte du ciel, dans une assemblée solennelle. Telle semble avoir été la portée de la manifestation de Christ aux cinq cents frères (1 Cor. XV, 6), réunion qu'il faut identifier probablement avec le rendez-vous sur la montagne dont parle le récit de Matthieu[1]. C'est en Galilée également que se placent les scènes de la pêche miraculeuse et de la réhabilitation de Pierre (Jean XXI), après quoi les disciples reviennent en Judée[2], mais pour être séparés bientôt après de leur maître par l'ascension [3].

Ainsi se déroulèrent, rapidement résumés, les événements de ces quarante jours mémorables. (Act. I, 3.) Si parfois les détails semblent flottants, les grandes lignes subsistent : au reste, quant aux incohérences, on ne saurait s'étonner certes de trouver tant de diversités entre les documents. Qu'on se représente l'état d'esprit de ceux qui les ont écrits ou inspirés, qu'on se souvienne jusqu'à quel point les témoins des faits évangéliques avaient passé, durant cette crise de leur foi, de la tristesse extrême aux élans d'une joie débordante, livrés sans contrepoids à des sentiments excessifs dont la succession rapide ne favorisait guère, il faut le reconnaître, le travail sobre et correct de la mémorisation. Ce qui leur en resta, ce fut la certitude d'avoir vu leur maître ressuscité, conviction profonde, inébranlable, qui s'exprime dans leurs discours, forte et joyeuse comme un cri de triomphe. Qu'après cela certains

[1] XXVIII, 16-20. Le texte ne parle, il est vrai, que des onze disciples ; mais la notice du v. 17 « quelques-uns doutèrent » s'applique difficilement au collège des apôtres et semble indiquer que l'assistance était plus nombreuse que ne le suppose l'auteur.

[2] Le voyage d'une province à l'autre pouvant se faire en trois jours (comp. Jean II, 1), tous ces faits se placent sans difficulté dans l'intervalle des six semaines que mentionne l'histoire apostolique. (Act. I, 3.)

[3] Luc XXIV, 50-53 ; Act. I, 4-12 ; peut-être 1 Cor. XV, 7. L'apparition à Jacques racontée au même endroit (v. 7) n'est pas autrement connue, et quant à celle qui fut accordée à Paul (v. 8), elle est manifestement identique à la scène du chemin de Damas (Gal. I, 15 ; Act. IX, 1-19.)

traits leur aient échappé et se soient diversifiés dans l'ancienne tradition, ces divergences n'ont rien qui doive surprendre : c'est bien plutôt le phénomène inverse, s'il s'était produit, qu'on pourrait trouver étrange et qui serait de nature à jeter du discrédit sur la narration évangélique en favorisant l'hypothèse d'un accord prémédité des récits.

Cependant il ne suffit pas d'avoir classé les textes bibliques qui attestent la réalité de la résurrection du Sauveur ; il nous reste à rechercher en quoi cet événement consiste, ce que nous ferons en discutant la validité du témoignage qui vient d'être exposé. Le fait considérable qui y est établi a été l'objet d'attaques nombreuses et passionnées, car c'est à bien des égards le centre de l'Evangile : dans un sens on peut dire que tout tombe ou que tout subsiste avec lui [1]. Aussi comprend-on les efforts prodigieux qu'a tentés la critique négative pour rendre compte de cette histoire en écartant le miracle. Au siècle dernier, l'auteur des *Fragments de Wolfenbüttel* avait recours dans ce but à l'hypothèse d'une fraude des disciples, qui auraient enlevé le corps de Jésus du sépulcre afin de mieux répandre le bruit de sa résurrection. Mais les savants les plus autorisés de notre temps, à quelque école qu'ils appartiennent, sont unanimes pour reconnaître que le christianisme ne saurait être le fruit de l'imposture. « Alors, déclare Strauss, la religion ne serait qu'une fiction dictée par l'intérêt personnel.... Mais ce point de vue est si universellement dépassé, qu'il est ridicule d'être encore obligé de s'en défendre [2]. »

Une autre explication qui date de la même époque [3] et qui n'a

[1] Sur ce point s'accordent apôtres et détracteurs de la vérité chrétienne. « Si Christ n'est pas ressuscité, écrit saint Paul à l'Eglise de Corinthe, votre foi est vaine et vous êtes encore dans vos péchés. » (1 Cor. XV, 17.) « En face des récits de la résurrection, affirme d'autre part Strauss, nous devons ou bien reconnaître l'insuffisance d'une tractation naturelle de la vie de Jésus, et par là même retirer ce que nous avons dit et renoncer à notre entreprise entière ; — ou nous faire fort d'interpréter, sans un fait miraculeux qui y corresponde, le contenu de ces récits. » (*Das Leben Jesu für das deutsche Volk*, p. 288.)

[2] *Streitschriften*, 3e cah., p. 41.

[3] Paulus et son école. Fin du dix-huitième et commencement du dix-neuvième siècle.

guère plus de crédit, bien que quelques-uns l'aient reprise de nos jours[1], consiste à supposer un retour naturel à la vie. Pour justifier ce système, on fait remarquer que Jésus resta fort peu de temps en croix : si prompte fut même sa mort, que ce dénouement si brusque excita, comme le racontent les documents, l'étonnement de Pilate. (Marc XV, 44.) On cite à ce propos des exemples de crucifiés qui se ranimèrent à la suite d'un traitement médical approprié : dans le cas de Jésus, dit-on, la fraîcheur du sépulcre et le parfum des aromes, — sans aucune intervention d'éléments surnaturels, — eurent un résultat analogue.

Mais cette théorie, elle aussi, a été ruinée par Strauss, qui la poursuit victorieusement des traits de son impitoyable critique. Cet auteur n'a pas de peine à montrer que, si Jésus mourut en quelques heures, ce rapide décès prouve sa complexion délicate. Une excavation telle que la décrivent les évangiles était d'ailleurs un lieu peu favorable à son rétablissement. Ses blessures à elles seules auraient réclamé des soins attentifs, en l'absence desquels elles ne pouvaient que s'aggraver et entraîner de sérieux désordres. Et puis, où Jésus serait-il allé après sa sortie du sépulcre, et comment, dans ces conditions misérables, ses disciples en seraient-ils venus à croire en lui ? « Un demi-mort, se traînant hors de la grotte funéraire, si faible qu'il lui fallait un traitement médical et des ménagements infinis et qu'à la fin, malgré tout, il succomba à ses souffrances, aurait-il produit sur eux l'impression du prince de la vie et du vainqueur du tombeau[2] ? » Il faut ajouter, toujours d'après le même théologien, que si l'explication du « fragmentiste » est peu philosophique, en ce qu'elle dégrade le christianisme, l'hypothèse de Paulus est contraire aux exigences de la méthode historique,

[1] Par exemple, Hase, *Geschichte Jesu nach akademischen Vorlesungen*, 2e édit. (Leipzig, 1891), p. 730, 752 et suiv. ; de même Paul de Régla, ouvr. cité, p. 322-340.

[2] Seconde *Vie de Jésus*, p. 298. Comp. première *Vie de Jésus* (3e édit.), II, p. 672 et suiv.

en ce qu'elle fait violence au texte des évangiles, qui, dans leurs récits de la résurrection du Sauveur, — dont ces critiques admettent la crédibilité, — entendent manifestement parler non d'un événement naturel, mais d'un miracle.

Que mettre donc à la place de ces deux systèmes dont il signale si bien les écueils? Dans sa première *Vie de Jésus*, fidèle au principe de ce volumineux travail, c'est à la théorie du mythe que Strauss emprunte les éléments de la solution qu'il propose. Si les disciples, ainsi raisonne-t-il, croyaient au prophète galiléen comme au Messie, ils lui attribuaient par conséquent le privilège de l'immortalité ; aussi ne purent-ils accepter comme définitive la catastrophe où s'était engloutie l'activité de leur maître. Pour résoudre cette douloureuse contradiction, en Israélites convaincus, c'est à l'Ancien Testament qu'ils s'adressèrent ; or, ils n'eurent pas de peine à recueillir des textes qui, dépeignant l'humiliation de l'Oint de l'Eternel, annonçaient à la suite de ces souffrances une exaltation glorieuse (Ps. XVI, 10 ; XXII, 23-32 ; Esaïe LIII, 10-12, etc. ; comp. Luc XXIV, 27 ; Act. II, 25-28, etc.) : de là les traditions évangéliques de la résurrection de Jésus, formées d'elles-mêmes et sans effort par voie inconsciente et mythique.

Le mythisme, cependant, ne tarda pas à être battu en brèche par l'école de Tubingue, dont le chef, sur le point en discussion, lança même une idée remarquable qui renouvela l'étude de ce problème et dont la critique contemporaine s'est emparée à l'envi. L'essentiel, dit Baur, n'est pas que Jésus soit ou non ressuscité ; ce qui nous importe uniquement, c'est que ses disciples ont cru à son retour à la vie. En d'autres termes, « la présupposition nécessaire de l'existence de l'Eglise n'est pas la résurrection elle-même, mais la foi en la résurrection[1]. » Strauss et Renan n'ont pas manqué de saisir au vol cette observation frappante de justesse. « C'est en trai-

[1] *Das Christ. der drei ersten Jahrh.*, p. 39-41.

tant de l'histoire des apôtres, écrit par exemple l'auteur français, que nous aurons à rechercher l'origine des légendes relatives à la résurrection. La vie de Jésus, pour l'historien, finit avec son dernier soupir.... Disons cependant que la forte imagination de Marie de Magdala[1] joua dans cette circonstance un rôle capital. Pouvoir divin de l'amour ! moments sacrés où la passion d'une hallucinée donne au monde un Dieu ressuscité[2] ! »

Si le critique veut dire, dans ce curieux passage, que c'est d'un cerveau malade que sont sortis les récits de la résurrection, comme le christianisme historique repose sur la prédication du Christ ressuscité, il en résulterait qu'une exaltée en délire serait la vraie fondatrice de l'Eglise, hypothèse que la science qui se respecte aura quelque peine à accepter. Aussi bien, Renan ne fait que lancer cette phrase en passant et semble plutôt assigner comme cause créatrice de la légende le pouvoir divin de l'amour : tel est le premier germe de la théorie des visions, que Strauss a développée avec tant de puissance et tant d'ampleur qu'il en est devenu le représentant le plus en vue[3].

Le principe duquel il part et qu'il exploite à l'exemple de Baur, c'est qu'il importe d'expliquer avant tout non le fait même de la résurrection, mais l'origine de la foi des disciples. Dans ce but, le critique cherche à prouver d'abord, en écartant les textes des évangiles de Luc et de Jean, qu'aussitôt après la crucifixion et pour échapper aux meurtriers du Seigneur, les onze s'enfuirent en Galilée. L'aspect des campagnes qu'ils avaient si souvent parcourues avec Jésus ne put manquer, à la suite des scènes sanglantes qu'ils venaient de traverser, d'éveiller en eux des impressions dont ils n'étaient pas les maîtres. L'image de leur Sauveur bien-aimé flottait sans cesse

[1] Il fait remarquer malicieusement qu'elle avait été possédée de sept démons. (Comp. Marc XVI, 9.)

[2] *Vie de Jésus* (13e édit.), p. 449-450.

[3] Seconde *Vie de Jésus*, surtout p. 298-318.

devant leurs yeux. Or, on croit volontiers ce qu'on désire. Ne pouvant se faire à l'idée que Jésus eût disparu pour toujours de leur vie, ils en vinrent à prendre ces visions tendrement caressées pour des réalités. C'est là, fait remarquer l'auteur, un phénomène psychologique qui se retrouve dans tous les temps d'exaltation religieuse. On s'imagine revoir certaines personnes mortes, mais qu'on chérit et dont on ne peut supporter l'absence. La science assigne même à cet ébranlement des causes souvent décrites : c'est un désordre pathologique déterminé et qui était si naturel dans la situation des disciples, que c'est le contraire qui étonnerait plutôt. Sous la pression de ce désir intense, on crut voir Jésus, on le vit, on s'écria : « Il est ressuscité. » — Ainsi se forma, dit Strauss, par la réaction naturelle « d'organismes nerveux ébranlés [1], » la foi des disciples, qui devint bientôt celle de l'Eglise.

Telle est, dans sa simplicité, cette hypothèse célèbre, spécieuse et séduisante entre toutes, parce qu'elle repose, semble-t-il, sur des faits scientifiquement constatés. Il est, en effet, des troubles durant lesquels le malade croit voir distinctement devant lui des objets qui n'existent que dans son imagination surexcitée. Le critique fait remarquer en outre que les disciples, hommes ignorants, n'étaient guère en mesure de distinguer leurs perceptions du jeu de leur fantaisie. Si l'on ajoute à cela la crise dans laquelle ils se trouvaient et les sentiments excessifs qu'ils durent éprouver lorsqu'ils revirent la Galilée, on comprend qu'une théorie si solide en apparence ait obtenu de très rapides succès. Le premier éblouissement passé, cependant, on en est revenu, même dans le camp de la théologie la moins portée au traditionalisme. L'hypothèse des visions a été battue en brèche par des savants peu suspects d'orthodoxie ; qu'il me suffise de citer les noms de Keim et de Schenkel.

[1] Ouvrage cité, p. 318.

Dans son étude magistrale sur la vie de Jésus, le premier de ces auteurs repousse, quoique avec certaines restrictions, le fait de la résurrection proprement dite[1] : mais il n'en déclare pas moins intenable le système développé par Strauss[2]. Ce n'est pas que Keim accepte les yeux fermés toutes les objections faites à cette théorie. Par exemple, un argument favori de plusieurs des théologiens conservateurs, c'est que, les hallucinations ne se produisant que vers le soir, à l'heure où la nuit tombe, lorsque la solitude porte à la rêverie, il ne saurait être question d'une illusion pareille s'emparant à la fois de plus de cinq cents frères au gros du jour. (1 Cor. XV, 6 ; Matth. XXVIII, 16.) Keim conteste, néanmoins, la justesse de cette observation et cite, non sans raison, des exemples de multitudes entraînées par un mouvement général d'extase[3]. D'autre part, il fait très justement remarquer qu'une telle excitation est toujours contagieuse ; elle s'étend, elle grossit, elle se multiplie et de longues années parfois sont nécessaires pour la calmer. Rien de semblable dans l'Eglise primitive. Saint Paul ne parle que de cinq ou six apparitions du Christ ressuscité, ce qui prouve qu'on les avait comptées et soigneusement distinguées des autres visions si communes à cette époque. Fait digne d'être noté, la mention des cinq cents frères reste quelque chose d'isolé : l'agitation se produit, puis elle s'arrête soudain comme par magie. Saisie par le mouvement, cette multitude de disciples se disperse sans le propager : « voilà qui n'a d'analogie, dit Keim, dans l'histoire d'aucun des phénomènes de ce genre. »

Schenkel, de son côté, tout en repoussant, lui aussi, l'hypothèse d'une résurrection du corps, estime qu'un désordre

[1] III, p. 583-585. On sait que ce critique est en principe adversaire déclaré du surnaturel. Inconséquence curieuse et bien caractéristique, il déclare cependant, au terme de la longue discussion qu'il consacre à ce problème, que « l'apparition corporelle doit même être concédée à ceux qui, sans cette représentation plastique, craignent de tout perdre pour leur pensée et pour leur foi. » (P. 603.)

[2] III, p. 582-603.

[3] Histoire des Montanistes, des Camisards, etc.

nerveux ne saurait expliquer l'action incommensurable du christianisme et que du reste, une fois l'excitation passée, l'élan des disciples aurait dû disparaître du même coup. On serait revenu à la réalité après les illusions du rêve, de même que, au sortir de sa crise, l'halluciné rentre dans les sages limites de la vie de chaque jour [1].

A ces arguments, dont la justesse s'impose à tout esprit non prévenu, l'exégèse évangélique n'a pas de peine à en ajouter d'autres encore non moins dignes d'être pesés par la critique. Strauss se plaît à supposer, — ce qui est à vrai dire le fondement de toute sa théorie, — que les amis du Christ étaient remplis de l'idée de la résurrection de leur maître. Mais les documents attestent le contraire (Marc IX, 10, 31, 32 ; X, 32 ; Luc XXIV, 11, 21-24, 25-27) dans des notices dont l'historicité est d'autant moins suspecte qu'elles dévoilent plus naïvement l'inintelligence des apôtres [2] : comment admettre que, dans la suite et sans raison, l'Eglise ait représenté de la sorte les croyances de ceux que, à la date de composition des évangiles, elle vénérait comme ses fondateurs ? L'abattement des disciples lors de la catastrophe est un fait historique bien établi : comprend-on que, dans ces dispositions, ils en soient venus d'eux-mêmes à se forger un miracle dont ils n'avaient pas même l'idée ? La foi des meilleurs était ébranlée, preuve en soit le reniement de Pierre, pour ne pas parler de tel d'entre eux dont l'esprit sobre et critique n'aurait eu garde de prendre des ombres pour la réalité. (Jean XX, 24-29.)

Au reste, les hallucinations supposent une débilité nerveuse qui pénètre jusqu'aux sources de la conscience et de la force vitale. On voit le malade passer, sans transition, d'une excitation fébrile à la tristesse et au découragement. Il est en général incapable d'un travail régulier et méthodique. Or, cet

[1] *Das Charakterbild Jesu* (4e édit.), p. 336.

[2] A relever aussi le projet d'embaumement, qui ne montre guère qu'on s'attendît à un retour à la vie.

état physique était si peu celui des apôtres, que tôt après la mort de Jésus ils prêchent son retour à la vie, ils convertissent les foules, ils tiennent tête au sanhédrin, ils étonnent leurs ennemis par le calme et la sérénité de leur foi [1] autant que par la ferveur de leur zèle, ils travaillent en un mot avec une activité si dévorante qu'en vingt ou trente ans à peine ils plantent le drapeau de l'Evangile dans les cités les plus illustres du vaste empire romain. Une transformation si subite de leurs dispositions n'est-elle pas un miracle psychologique? Comment rendre compte de ce fait ? Quelle en fut la cause déterminante ?

Les théologiens auxquels répugne l'hypothèse de la résurrection corporelle trahissent ici quelque embarras. Les uns constatent, sans chercher à l'expliquer, l'évolution qui se produisit dans les esprits des disciples [2]. D'autres font un pas de plus en allant de l'effet à la cause ; ainsi Schenkel, qui parle d'une « action de la providence divine [3],» et surtout Keim, qui, poussant ses inductions plus loin dans le sens évangélique, ramène les visions des apôtres à l'intervention personnelle du Sauveur glorifié [4]. Dernièrement encore, sans se prononcer sur les destinées du corps déposé dans le tombeau, M. P. Lobstein a fortement relevé le caractère religieux de cette influence permanente de Jésus sur son Eglise. Jamais, dit-il en substance, la critique historique ne conduira tous les savants

[1] De l'aveu de Strauss, les premiers chrétiens « n'étaient pas seulement convaincus de la résurrection comme de leur propre existence, mais tout respirait en eux une paix et une joie qui confondaient l'ardeur inquiète de leurs persécuteurs. » (Seconde *Vie de Jésus*, p. 304.)

[2] Tel est, au fond, le point de vue de Baur, qui, à propos de la résurrection, parle sans détour de « miracle psychologique, » mais sans fournir la théorie de ce changement, dont il se borne à prendre acte. (*Christianisme des trois premiers siècles*, p. 39-41.) Plus récemment M. Sabatier, dans son article *Jésus-Christ* (*Encyclopédie* de Lichtenberger), semble aussi vouloir s'en tenir à cette solution. (P. 395-401 ; surtout p. 396.)

[3] Ouvrage cité, p. 336.

[4] « Si l'on ne veut pas réintroduire l'arbitraire dans les récits, il faut remonter, pour expliquer l'origine de ces apparitions, non pas à Dieu, mais à celui dont on perçut alors la présence. » (III, p. 603.)

au même résultat : aussi bien, ce n'est pas sur ce fondement vacillant que reposent les espérances chrétiennes. Pour nous, comme pour les premiers disciples, c'est par l'expérience du salut que se produit la foi au Christ ressuscité. La brusque catastrophe qui termina le ministère du Seigneur, loin de nous séparer de lui, nous unit d'autant plus sûrement à sa personne vivante. Christ vit et continue à agir d'une action qui ne dépend ni du temps ni de l'espace ; « quant au reste, ajoute M. Lobstein, au point de vue religieux, le croyant qui, sur le témoignage de la tradition, admet la vivification du corps terrestre, n'a rien de plus que ceux au jugement desquels les disciples s'élevèrent par voie interne à la certitude de la résurrection de leur maître, c'est-à-dire de la persistance de vie du Sauveur glorifié [1]. »

En d'autres termes, si je comprends bien cette dernière remarque, qui me permettra de faire la contre-partie positive de tout ce développement, il n'y a pas lieu de se préoccuper de savoir jusqu'à quel point la croyance des apôtres correspondait à la réalité des faits : or, c'est là, me paraît-il, pousser hors des limites permises l'idéalisme. A ce compte, en prolongeant les lignes, on reviendrait tout droit au principe de Lessing d'après lequel « les vérités historiques accidentelles ne peuvent servir de preuve pour les vérités nécessaires de la raison. » Quoi donc ! prétendra-t-on qu'il suffit de dégager la substance doctrinale ou religieuse du christianisme primitif, en laissant tomber les événements extérieurs qui lui servent d'enveloppe ? L'expérience et tout le mouvement théologique contemporain ne montrent-ils pas le danger de cette dislocation, qui répugne à l'esprit de l'Evangile ? Faut-il répéter, après tant d'autres, que les notions théologiques se perdent dans le vague, que la piété même se dissipe et s'obscurcit, que tout l'édifice, en un mot, menace de s'écrouler dès qu'on lui ôte son fondement historique ? N'est-il pas mani-

[1] *Der evangelische Heilsglaube an die Auferstehung Jesu Christi*, dans la *Zeitschrift f. Theol. u. Kirche* de 1892, 4e cah., p. 343 et suiv., 364.

feste que, lorsqu'il s'agit de christianisme, si le fait sans l'idée est comme un corps sans âme, l'idée sans le fait, c'est l'ombre vide de réalité ?

Pour en revenir à la résurrection du Seigneur, il ne saurait être indifférent à la foi d'admettre un acte déterminé, une intervention directe et positive de Dieu, ou bien un simple processus intérieur, une évolution soudaine et en bonne partie inexpliquée, une illusion peut-être montant dans les esprits exaltés des disciples : car alors rien ne serait changé à la situation réelle, il n'y aurait eu là que le déploiement inflexible d'une loi, l'effet sortant inévitablement de sa cause, c'est-à-dire qu'à cette heure décisive de son histoire, loin de rompre par la puissance divine avec sa vie précédente de péché, l'humanité ne se serait soulevée d'un vain effort que pour retomber, épuisée, sur elle-même. On le voit, c'est la question du surnaturel chrétien qui se pose, avec la portée religieuse et morale que j'ai cherché à lui donner dans tout le cours de ce travail[1]. Certes je me plais à reconnaître l'élévation de vues, le souffle large et bienfaisant qui règnent dans la belle étude que je viens de rappeler ; mais je crois qu'il y a danger, même au point de vue religieux, à se déclarer indifférent aux résultats du témoignage historique.

C'est, en effet, sur ce terrain que se pose la question, comme le montrent, à des points de vue divers, les critiques que j'ai cités et qui sont en général d'accord pour établir ces deux thèses : *a*) Les disciples, disent-ils, ont cru fermement voir Jésus ressuscité. *b*) Cette foi, ajoutent quelques-uns, n'a pas été le produit de leur activité personnelle : elle ne s'explique que par l'intervention d'une cause secrète qui nous force à remonter plus haut. Seulement, parvenus à cet endroit, plusieurs auteurs s'arrêtent en alléguant le mystère ou parlent en termes vagues de l'activité spirituelle de Christ ou de Dieu. Mais pourquoi refuse-t-on d'aller plus loin, à moins peut-être

[1] Par exemple, p. 55-57, 293.

qu'on ne soit décidé d'avance à repousser le miracle ? Le témoignage des documents bibliques est péremptoire, celui de l'apôtre Paul surtout, qui, dans une lettre publique écrite trente ans à peine après la mort du Seigneur [1], donne avec la précision d'un protocole officiel les indications suivantes :

1° Christ, dit-il, est mort pour nos péchés, selon les Ecritures, puis il a été enseveli.

2° Deux jours après, cependant, sa résurrection fut constatée, ce qui signifie qu'on trouva le tombeau vide [2] et qu'on se convainquit que le maître en était sorti vivant et glorieux [3].

3° Dès lors, en effet, le Christ ressuscité apparut successivement à Pierre, aux douze, à cinq cents frères, à Jacques, enfin à Paul lui-même, nouveau-venu dans cette famille d'apôtres et de témoins. — Il est vrai que c'est précisément ce dernier trait qui rend, semble-t-il, la démonstration suspecte ; car enfin, dit-on, de la vision qu'il eut sur le chemin de Damas le futur missionnaire des Gentils ne pouvait tirer qu'une seule conclusion, c'est que le Jésus qu'il croyait mort était vivant et que ce Christ vivant l'avait arrêté sur la voie de la révolte.

[1] 1 Cor. XV, 4-8. Cette épître est, selon toute apparence, de l'an 57 : or, les renseignements qu'elle fournit remontent plus haut encore (*παρέδωκα ....ὃ καὶ παρέλαβον*), sans doute jusqu'aux témoins de la résurrection de Jésus. C'est ce que Strauss, par exemple, ne fait pas difficulté de reconnaître : « Que l'apôtre Paul, dit-il au sujet de ce récit, le tienne de Céphas, de Jacques ou d'autres intéressés (Gal. I, 18 ; II, 9), et que tous fussent convaincus d'avoir vu le Seigneur, y compris les cinq cents frères, c'est ce que nous admettons volontiers. » (Seconde *Vie de Jésus*, p. 290.) Mais ce fut trois ans après sa conversion (Gal. I, 18), c'est-à-dire dix ans environ après la résurrection que Paul monta à Jérusalem pour faire la connaissance de Pierre. L'attestation contenue dans son épître est donc d'une telle antiquité qu'il semble bien difficile de supposer la naissance et le développement d'une légende.

[2] A relever la correspondance entre le *ἐτάφη* et le *ἐγήγερται* du v. 4. Que marque, en effet, le contraste établi par ce texte entre l'ensevelissement et le retour à la vie, sinon que le sépulcre avait lâché sa proie ou que le corps de Jésus n'y était plus ? C'est ce que nient à tort plusieurs critiques contemporains, ainsi M. Weizsäcker, *Das apost. Zeitalter*, p. 3, 4.

[3] Comp. p. 351-355. Dans sa substance, ce témoignage de Paul n'est que le résumé de celui qu'ont donné dans la suite les évangiles : il est donc légitime d'expliquer l'un par l'autre ces documents.

Dans tout cela, pourrait-on supposer, il n'est question que de persistance de la vie et non de résurrection.

Cependant, si Paul ne distingue pas entre ces visions diverses qu'il énumère, c'est parce qu'il déclare avoir « vu » le Seigneur tout comme les autres apôtres (*ἑώρακα*, 1 Cor. IX, 1) : à son jugement, cette perception fut même si réelle, qu'il la considère comme légitimant le droit qu'il possède à sa mission spéciale (1 Cor. IX, 1 ; Gal. I, 1) et la doctrine de la résurrection des corps qu'il développe dans la suite de son écrit. (1 Cor. XV, 1-8, 12 et suiv., 35 et suiv.) L'importance de ce dernier point surtout ne saurait être trop fortement relevée. Saint Paul enseigne aux Corinthiens que les corps déposés dans le sépulcre en ressortiront impérissables, et la preuve qu'il en donne, c'est qu'il a vu le Seigneur ressuscité : donc ces apparitions de Jésus n'étaient pas, selon lui, le produit d'une influence purement spirituelle[1] ; c'était l'action de la personne du Christ tout entière reconstituée par sa victoire sur le tombeau.

Qu'on remarque d'ailleurs combien le langage de l'apôtre est moins précis, lorsqu'il parle des visions si fréquentes dans l'Eglise primitive. (2 Cor. XII, 2, 3, par exemple.) Quand il traite, au contraire, de la résurrection, Paul ne dit pas que les disciples furent ravis « dans leur corps ou hors du corps, » jusqu'à contempler la gloire du Fils de l'homme ; il ne se borne pas non plus à raconter que Christ s'est fait voir à eux dans un nombre de cas déterminé : il remonte jusqu'au fait objectif auquel ces apparitions se ramenèrent[2] ; à la suite de Pierre et des douze, il atteste la vivification du corps déposé dans le sépulcre, miracle de la puissance divine dont on eut connaissance dès le troisième jour. Telle est, me paraît-il, l'exactitude de ces indications, qu'en présence de ce fait trois positions seulement sont possibles.

[1] Car alors, l'apôtre aurait conclu seulement à la survivance de l'esprit ou à l'immortalité de l'âme, et non, comme il le fait, à la résurrection des corps.

[2] Comp. Beyschlag, *Das Leben Jesu*, I, p. 440.

a) Ou bien il faut admettre que l'apôtre et ceux qui lui ont fourni ses renseignements étaient des imposteurs, supposition attentatoire à la dignité du christianisme et que des critiques tels que Strauss ont eux-mêmes rejetée.

b) Ou bien il faut maintenir que ces prétendus témoins de la résurrection ont été les victimes d'une illusion générale et persistante, ce qui serait revenir à la théorie également insuffisante et déjà réfutée des visions.

c) Ou bien enfin, si les apôtres n'ont pas trompé et ne se sont pas trompés, il ne reste qu'à reconnaître, avec tous les premiers chrétiens, la validité de leur témoignage. En d'autres termes, pour compléter l'affirmation de Baur d'après laquelle la foi des disciples est seule le fondement de l'Eglise, il est nécessaire d'ajouter que cette foi ne s'explique que par le fait de la résurrection du Seigneur. S'ils ont cru, c'est parce qu'ils ont vu, et s'ils ont vu, c'est parce qu'ils ont eu quelque chose à voir, c'est parce que le Jésus qu'ils ont vu était réellement sorti du sépulcre.

On nous dit, il est vrai, qu'au point de vue moderne il suffit à nos besoins religieux que Christ soit vivant dans son esprit, ce qui amène à conclure qu'après tout la résurrection de son corps n'importe guère. Mais telle n'était pas, — il convient de le noter, — la croyance de la primitive Eglise. Les Juifs de cette époque, ignorant le dogme de l'immortalité de l'âme, ne se représentaient la persistance au delà de la tombe que comme une reconstitution de l'être humain tout entier. De là la position, — qu'on aurait peine à s'expliquer autrement, — prise par saint Paul dans plusieurs textes significatifs de ses épîtres. Lorsqu'il s'écrie, par exemple, s'adressant aux Corinthiens : « Si c'est dans des vues humaines que j'ai combattu contre les bêtes à Ephèse, quel avantage m'en revient-il ? Si les morts ne ressuscitent pas, mangeons et buvons, car demain nous mourrons » (1 Cor. XV, 32), l'apôtre ne montre-t-il pas clairement par ce langage que, en dehors du corps, il ne connaît pas d'existence propre à l'âme ? D'après

lui, l'homme ressuscite, sinon il meurt sans retour. Ou bien la vie à venir pour tout notre être, et avec elle l'assurance de la rétribution ; ou bien le gouffre, la destruction si propice aux desseins du pécheur et de l'impie. Aussi comprend-on l'extrême solennité, le sérieux redoutable avec lesquels Paul affirme la certitude de la résurrection du Sauveur. « Si Christ n'est pas ressuscité, dit-il, votre foi est vaine, et vous êtes encore dans vos péchés. » (Vers. 17.) Pourquoi cela ? Parce que la pensée que Jésus puisse survivre avec son âme seulement n'aborde pas l'esprit de l'apôtre. Etre ou ne pas être : voilà le dilemme dans toute sa gravité. Si Christ n'est pas ressuscité, loin d'agir en nous comme nous le supposons, il est séparé pour toujours de son Eglise, définitivement englouti par le sépulcre, et nous, ses prétendus disciples, nous sommes sans Dieu et sans espérance dans l'univers.

La substance religieuse de cet enseignement est donc bien, ainsi que l'ont montré souvent les théologiens[1], l'idée de la persistance et de l'action personnelle de Jésus-Christ, qu'aucune puissance du monde, — pas même le roi des épouvantements, — ne saurait séparer de ceux qui l'aiment. Seulement, je le répéte, chez les premiers chrétiens cette croyance est inséparable de celle de la résurrection du Seigneur. Eludera-t-on peut-être la portée de ce fait en alléguant que la psychologie hébraïque dont ils étaient imbus les a amenés à donner cette forme déterminée à leur doctrine de la toute-présence de leur maître ? Mais l'événement historique qu'ils proclament est si bien attesté, que c'est plutôt le raisonnement inverse qui s'impose, à moins qu'on ne conteste d'avance la possibilité du surnaturel. Pour les disciples, la disparition du corps du Sauveur fut un acte important, voulu de Dieu parce qu'autrement ils auraient eu peine à croire à un retour réel à la vie. Bien plus, en affirmant la survivance de Jésus-Christ tout entier et non de son esprit seulement, l'enseigne-

[1] Telle est aussi la thèse que développe M. P. Lobstein dans son étude déjà citée.

ment apostolique, — d'accord en cela avec les résultats les mieux établis de la science de notre époque, — maintient l'indissoluble unité de la personne humaine, que l'Evangile se garde de mutiler, mais qu'il restaure au contraire dans sa pleine harmonie, ce dont les chrétiens de tous les âges ont le gage et la glorieuse promesse dans le fait de la résurrection du Seigneur.

D'autre part, c'est assez dire que la vivification de Jésus ne fut pas la reconstitution pure et simple du corps terrestre, et que le Fils de Dieu n'est pas ressuscité, pareil à Lazare, pour se borner à reprendre comme naguère son ministère ici-bas. Encore ici, d'ailleurs, nous n'avons qu'à invoquer le témoignage des textes : le Christ que Paul a vu, ce Christ qu'il prêche aux nations et qu'il adore est le Seigneur de gloire, à la ressemblance duquel nous recevrons un jour des corps glorieux. (1 Cor. XV, 42-49, 52-54.) Autrement dit, la résurrection du Sauveur ne fut pas un simple retour à l'ancien état de choses. Il y eut réaction triomphante de la vie, mais avec développement, avec progrès (1 Cor. XV, 52, 53) : ce fut l'entrée dans un autre mode d'existence[1]. Seulement, c'est bien le Christ entier, corps et âme, qui passa par cette transformation, de même que c'est dans notre être entier que nous serons renouvelés à son image. Dans la résurrection du Sauveur, comme dans toute évolution organique, il y a persistance de la vie au travers du changement. Le Christ glorieux est assurément identique au Jésus de l'histoire, à la seule réserve que les conditions de son activité se sont modifiées : lui, qui était soumis jadis aux mêmes infirmités que nous sauf le péché (Hébr. IV, 15), il a secoué les liens et les entraves de la matière (comp. Matth. XXVIII, 20), prenant en main le sceptre de la puissance divine jusqu'à ce que

[1] Quand et comment s'opéra ce changement ? A cette question les apôtres ne donnent pas de réponse. Dès le troisième jour Jésus réapparut aux siens, mais sans leur livrer la clef du mystère : à cet égard, un voile impénétrable recouvre le miracle de la résurrection.

toute créature prosternée l'adore comme son Seigneur. (Philip. II, 9-11.)

La critique n'a pas à expliquer ce qu'est cet organisme spirituel dans son contraste avec les lois du mode de vivre terrestre. Nous ne nous arrêterons pas non plus à considérer si le corps de Jésus, dans les jours qui suivirent sa victoire sur le sépulcre, subit une glorification progressive, ainsi que l'ont pensé quelques théologiens [1]. Ce qui ressort le plus clairement des récits évangéliques, c'est que, soustrait aux conditions de la vie matérielle, Christ se montra cependant aux siens sous la forme qui leur était familière, pour les convaincre d'autant mieux de la réalité de sa résurrection. Tel semble avoir été le but de ces apparitions successives, qui, d'après le témoignage du livre des Actes (I, 3), se prolongèrent durant une période de quarante jours.

A l'issue du dernier de ces entretiens, Jésus fut enlevé du milieu de ses disciples, c'est-à-dire que, disparaissant à leur vue, il mit fin à cette série de manifestations sensibles pour adopter son mode définitif d'existence auprès de Dieu. (Luc XXIV, 50-53 ; Act. I, 4-11.) L'ascension est, à vrai dire, le couronnement naturel de la résurrection, avec laquelle elle se confond le plus souvent dans l'enseignement apostolique [2]. C'est l'affranchissement de toutes les restrictions terrestres, le triomphe complet et suprême de l'esprit. Aussi cet enlèvement

[1] Qu'il suffise de faire remarquer que cette supposition n'est guère favorisée par les textes, puisqu'il est raconté que le soir même du dimanche de la Pâque, Jésus entra dans un local dont les portes étaient fermées (Jean XX, 19), tandis que huit jours après il montra à Thomas les marques de ses blessures (XX, 27) et que plus tard encore il participa au repas de ses disciples comme il le faisait avant sa mort. (XXI, 5, 13.) S'il y avait eu progression, ce serait développement en sens inverse : aussi me paraît-il plus naturel d'admettre que la résurrection de Christ l'introduisit aussitôt dans son nouveau mode d'existence, mais que le Seigneur prit à certaines heures une figure semblable à celle qu'il avait eue, afin d'attester qu'il était réellement vivant. Au reste la discussion de ce point reviendra plus en détail dans l'étude de dogmatique.

[2] On sait que les épîtres ne parlent pas de ce dernier acte de l'exaltation du Seigneur, mais qu'elles le supposent en affirmant la séance de Jésus-Christ dans la gloire. (Rom. VIII, 34 ; Col. III, 1 ; Eph. IV, 8-10; Philip. II, 9-11 ; Hébr. IX, 24, etc.)

mystérieux, loin d'établir une séparation, fut-il le signal de l'union désormais indissoluble entre Christ et l'humanité renouvelée. Tant qu'il vivait ici-bas, Jésus n'était en rapport à chaque instant qu'avec un nombre restreint de fidèles : élevé au contraire à la droite de l'être infini dont la puissance enveloppe l'univers, le Christ ressuscité devient principe de vie impérissable pour son Eglise (Matth. XXVIII, 20), qu'il soutient lorsqu'elle fléchit, qu'il châtie quand elle s'égare et dont il dirige la marche ascendante à travers les âges, jusqu'à qu'il l'associe un jour à sa victoire dans le repos et dans la gloire du ciel.

SECONDE SECTION — L'ENSEIGNEMENT DE JÉSUS[1]

Première subdivision. — L'enseignement de Jésus d'après les synoptiques[2].

CHAPITRE PREMIER

La proclamation du royaume de Dieu.

Dès le début de son ministère messianique, Jésus se rattacha d'une manière fort étroite à l'Ancien Testament. Son premier thème de prédication fut même identique à celui de Jean-Baptiste : « Convertissez-vous, car le royaume des cieux est proche. » (Matth. III, 2; IV, 17 ; Marc I, 15.) Or, cette mention du royaume n'est nullement isolée dans l'enseignement du Sauveur, dont elle constitue au contraire un des éléments

[1] Reuss, *Histoire de la Théologie chrétienne au siècle apostolique* (3e édit. 1864), I, p. 149-261 ; Baur, *Vorlesungen über Neutestamentliche Theologie* (Leipzig, 1864), p. 45-121 ; Van Oosterzee, *Die Theologie des Neuen Testaments* (Barmen, 1869), p. 40-116 ; Immer, *Theologie des Neuen Testaments* (Berne, 1877), p. 50-177 ; Weiss, *Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments* (3e édit., Berlin, 1880), p. 31-112 ; Beyschlag, *Neutestamentliche Theologie*, Halle, 1891, I, p. 26-211.

Parmi les monographies, voir en particulier Gess, *Christi Person und Werk*, I, *Christi Selbstzeugniss* (2e édit., Bâle, 1870) ; Grau, *Das Selbstbewusstsein Jesu* (Nördlingen, 1887) ; Wendt, *Der Inhalt der Lehre Jesu*, Göttingen, 1890 (2e vol. faisant suite à l'ouvrage, *Die Lehre Jesu*, 1886).

[2] Selon les principes développés dans l'étude critique qui précède, je distingue le type d'enseignement des synoptiques de celui du quatrième évangile, en me réservant de les comparer ensuite dans une conclusion. Quant aux quelques paroles de Jésus tirées de sources étrangères aux évangiles, sauf un texte sur lequel je reviendrai, elles intéressent la critique de détail plutôt qu'un exposé de théologie biblique. Le lecteur en trouvera l'indication, par exemple, dans les ouvrages de Wendt, I, p. 343-347, et surtout de Alfr. Resch, *Agrapha* (*Texte und Untersuchungen* de Gebhardt et Harnack, V, 4), p. 95 et suiv.

essentiels, le centre organique autour duquel se déroule la doctrine. Qu'est-ce donc que ce royaume que Christ est venu fonder dans le monde et dont il proclame l'avènement avec tant de solennité ?

Les synoptiques le désignent par deux expressions voisines : celle de « royaume des cieux, » qui est spéciale au texte de Matthieu [1], tandis que celle de « royaume de Dieu » se trouve seule dans les autres évangiles [2], comme partout ailleurs dans le Nouveau Testament. La synonymie générale de ces deux locutions, qui ressort de la comparaison des passages parallèles [3], n'exclut pas cependant certaines nuances de sens très perceptibles. Si le terme de royaume de Dieu attire l'attention sur la personne du roi, celui de royaume des cieux marque plus exactement la sphère où ce monarque exerce son règne : c'est un organisme divin qui part du ciel et qui y aboutit ; c'est un royaume qui, par ses origines comme par le but auquel il tend, plonge dans le monde invisible, un royaume dont l'existence ici-bas n'est qu'une phase momentanée dans le développement qu'il lui est réservé d'accomplir. Au reste, ces expressions étaient familières toutes deux à la théologie des rabbins, qui, bien que subordonnant strictement le Messie à Jéhova, aimaient à faire ressortir la supériorité de ce roi venu du ciel sur tous les souverains terrestres [4]. Aussi s'ex-

[1] Matth. V, 3, 10, 19, 20 ; VII, 21 ; VIII, 11, etc. Il faut en excepter un petit nombre de versets où se trouve le terme de royaume de Dieu. (VI, 33 ; XII, 28 ; XIX, 24 ; XXI, 31, 43.) A ce propos, je tiens à faire remarquer que je ne m'astreindrai pas, dans cette étude de théologie biblique, à citer sans exception toutes les paroles du Sauveur, dont le lecteur n'aura pas de peine à trouver la liste dans une concordance. Ce que je m'efforcerai d'indiquer de mon mieux, c'est le sens des déclarations typiques autour desquelles les autres se groupent le plus naturellement.

[2] Rarement Jésus parle du « royaume » tout court (Matth. XIII, 19, 38 ; Luc XII, 32) ou du royaume de son Père.

[3] Par exemple, Matth. V, 3 et Luc VI, 20.

[4] Voir déjà Dan. VII, 13, 14. Dans ce sens le royaume messianique était non seulement le royaume de Dieu, en tant que dépendant de l'Eternel, le créateur et le maître de l'univers, mais aussi le royaume des cieux, unique en dignité dans le monde ; quant au pluriel, il fait sans doute allusion aux sept cieux que paraissent avoir admis les Juifs. (Comp. 2 Cor. XII, 2 ; Eph. IV, 10.)

plique-t-on que la désignation de royaume des cieux, moins intelligible aux païens, ait disparu de la prédication des apôtres et ne nous soit parvenue que dans le texte de l'évangile théocratique.

On sait que, dès les temps anciens de l'histoire d'Israël, le salut avait été présenté sous cette forme spéciale. Le peuple élu n'était-il pas un « royaume de prêtres, » sous la protection souveraine de l'Eternel? (Ex. XIX, 6.) De fait, cependant, cet idéal étant resté toujours à l'état de rêve douloureusement démenti par la réalité, le programme sublime qu'il fallait bannir du présent fit irruption dans l'avenir en devenant l'objet ardent des espérances prophétiques. Quand donc Jean-Baptiste apparut avec cette parole retentissante : « Convertissez-vous, car le royaume des cieux est proche, » ce message divin n'était nullement quelque chose d'inconnu et Jésus aussi pouvait se dispenser de définir le royaume de Dieu devant la foule. Il n'était pas même tenu de le mettre en rapport immédiat avec la personne du Messie, — ce qu'il évite de faire dans les premiers temps de son activité, — car les Juifs avaient souvent conçu ce règne glorieux comme se réalisant par la seule intervention de la puissance divine[1]. En somme, quoique plus d'un préjugé dût être combattu, Jésus, attentif à se rattacher en toutes choses au passé, se contente de prolonger les lignes déjà tracées par la révélation de l'ancienne alliance.

S'il suffisait de reprendre, pour la développer, l'idée du royaume courante parmi les Juifs, Christ n'avait pas non plus à exposer en détail les qualités de celui qu'il désigne comme le chef de cette société nouvelle. Ce souverain monarque n'est autre que le « Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob » (Luc XX, 37), ce Jéhova que les prophètes avaient autrefois annoncé et qui s'était manifesté dans l'histoire israélite par des actes si

[1] Tel est, par exemple, l'enseignement de l'*Assomption de Moïse* et du *Livre des jubilés*. Comp. Wendt, II, p. 41, 42.

merveilleux d'amour et de puissance. Vivant et source de vie[1], il est seul digne de recevoir les hommages et l'adoration des hommes (Matth. IV, 10; Luc IV, 8); foyer rayonnant de sainteté et suprême garant de l'ordre moral dans le monde, il rend justice à ceux qui crient à lui sous le poids de l'opprobre et de la douleur. (Luc XVIII, 7.)

Il est vrai que rien en tout cela ne s'élève, semble-t-il, au-dessus de la religion hébraïque ; cependant, quoique Jésus parle de Dieu dans les termes que l'Ancien Testament pouvait lui suggèrer, c'est sous un jour nouveau qu'il présente cette idée, partant du connu pour enrichir les notions qu'il utilise et pour en venir à un degré de révélation supérieur. Souvent on a présenté ce contraste en expliquant que, si le Dieu de la loi est avant tout sainteté, l'amour apparaît comme la gloire et le resplendissement du Dieu de l'Evangile. Non que l'Ancien Testament méconnaisse les compassions éternelles de Jéhova, qu'il célèbre au contraire dans un langage éclatant et magnifique (Ps. CIII, 8-13, etc.); mais ce qu'on peut retenir de juste, me semble-t-il, dans cette définition, c'est que la sainteté divine, avec ce qu'elle a de terrifiant pour le pécheur, est en effet plutôt au premier plan sous le régime de l'alliance légale. Or, tandis que le Dieu du Sinaï se révèle comme un Dieu fort et jaloux, qui s'entoure de l'appareil d'une puissance redoutable et dont la seule présence fait pâlir d'épouvante (Ex. XIX, 10-13; XX, 18, 19, etc), le Dieu de l'Evangile reçoit de Jésus le doux nom de Père (Matth. VI, 9), qui suffit à montrer la différence d'esprit et de tendance qu'il faut reconnaître entre les deux religions[2].

Sans doute, encore ici, cette désignation n'était nullement

[1] Matth. XXII, 32 ; Marc XII, 27; Luc XX, 38. L'adjonction de Luc *πάντες γὰρ αὐτῷ ζῶσιν* (tous vivent pour lui) n'exprime pas l'idée théologique, absolument étrangère au contexte, que Dieu doit être le but de toute existence humaine, mais établit plutôt ce principe, c'est que, devant Dieu et par son pouvoir, ceux qu'engloutit le sépulcre vivent encore, alors même que les hommes, dans leur sagesse bornée, les tiennent pour morts.

[2] C'est ce que relève également avec force M. Wendt, II, p. 139 et suiv.: 638, 639.

nouvelle, plusieurs textes du recueil des Hébreux donnant à Israël le titre de « fils de Jéhova » (Ex. IV, 22 ; Deut. XIV, 1, 2; Jér. XXXI, 20), ce qui suppose que, du haut de son trône de majesté, l'Eternel est le père de ceux qui le connaissent et qui l'invoquent. (Esaïe LXIII, 16 ; LXIV, 7.) Il faut remarquer toutefois que c'est le peuple ou du moins l'Israël fidèle dans son ensemble qui s'appelle ainsi fils de Dieu : d'après l'intuition religieuse du mosaïsme, l'adorateur ne pouvait s'approcher de Dieu qu'au travers des cérémonies lévitiques, le rituel ne permettant pas de relation directe entre chaque membre de la théocratie et Jéhova.

Combien différent brille, dans sa sublime simplicité, le principe de l'Evangile ! La paternité divine est si nettement dégagée et mise à la portée de tous, que les liens si doux de la famille deviennent l'image bienvenue des rapports de Dieu et de l'homme. Dieu se révèle comme le Père des hommes, même de ceux qui l'oublient dans leur révolte et dans l'égarement de leur orgueil. Ne fait-il pas « lever son soleil sur les méchants et sur les bons, pleuvoir sur les justes et sur les injustes ? » (Matth. V, 45.) Si donc telle est l'universelle bonté du Dieu des cieux, combien plus les membres de son royaume, ceux qui le reconnaissent et qui répondent à son appel, doivent-ils regarder à lui comme à leur Père ! Tout ce qu'il demande, c'est qu'on se souvienne de lui, de son grand pouvoir, de son inépuisable miséricorde, c'est qu'on s'approche librement de son trône dans l'humilité, dans la persévérance (Luc XVIII, 1-14), mais aussi dans une confiance filiale, sans lui tenir de longs discours vides et cérémonieux (Matth. VI, 7), mais en se pénétrant des sentiments exprimés et concentrés dans la prière modèle que Jésus a enseignée à ses disciples (v. 9-13), en s'intéressant d'abord à la cause de Dieu et aux progrès de son règne dans le monde[1], puis en implorant avec assurance

[1] C'est cette disposition qui manque, par exemple, au fils aîné de la parabole de l'enfant prodigue (Luc XV, 25-32) et au serviteur inutile de la parabole des talents

le secours de sa grâce pour la vie physique et pour le salut éternel.

Car, il ne faut pas l'oublier, l'expression de Père dans laquelle se résume la théologie de Jésus n'est certes pas une figure de langage ingénieusement choisie, ainsi que semblent le supposer tant de chrétiens que leur incrédulité retient et paralyse et qui, dans leur isolement orgueilleux en face de cette promesse, traversent ce monde comme s'ils étaient seuls dans l'univers. Jésus, lui, se fait une tout autre idée de celui qu'il nous apprend à appeler notre Père. Dans la société terrestre, le père se charge de la subsistance de ses enfants : il les nourrit, il les loge, il leur donne le vêtement, il les soutient, il les garde, il les conseille : telle est donc, envers tous les membres de son royaume, l'activité paternelle du Dieu des cieux. Dans sa vaste famille nul ne manque d'aucun bien, puisqu'en nous invitant à lui demander le pain quotidien, « l'ordinaire[1] » de chaque jour, c'est-à-dire ce qu'il nous faut pour l'entretien de la vie, il s'engage à nous le donner en conséquence selon la mesure de nos besoins. (Matth. VI, 11, 32.) Si tendre est sa sollicitude envers ceux qui le cherchent que, selon la parole expressive de l'Evangile, « les cheveux même de notre tête sont tous comptés » (Matth. X, 30 ; Luc XII, 7) : que l'enfant de Dieu bannisse donc ces inquiétudes qui l'épuisent et qui jettent un voile de tristesse sur sa vie. (Matth. VI, 25-34.) « Ne vous faites pas de souci pour le lendemain, a dit Jésus, car le lendemain aura soin de ce qui le regarde. A chaque jour suffit sa peine. » (Matth. VI, 34.)

Et non seulement ce Père compatissant pourvoit à nos besoins terrestres; mais il regarde surtout à notre salut éternel ; car, ainsi que l'a dit Jésus, « que servirait-il à un homme de gagner le monde entier, s'il faisait la perte de son âme ? ou que donnerait l'homme en échange de son âme ? » (Mat-

(Matth. XXV, 24-30), tous deux mécontents et malheureux, parce qu'ils sont égoïstes et ne songent qu'à leurs convenances personnelles.

[1] Sens probable de ἐπιούσιος.

thieu XVI, 26.) Telle est la sphère où se déploie avec amour la libéralité de ce chef de famille qui ne nous refuse rien de ce qui concourt à notre bonheur véritable : à ceux qui les lui demandent il distribue « ses biens » (Matth. VII, 11), dont le plus précieux est ce Saint-Esprit qui est à la vie de l'âme ce que les aliments substantiels sont à l'entretien du corps. (Luc XI, 11-13.) Quelle sécurité que d'avoir un protecteur si grand et si tendre, dont le caractère à la fois auguste et miséricordieux se montre et s'affirme dans cette expression de la prière que le Seigneur a enseignée à ses disciples : « Notre Père qui es aux cieux. » (Matth. VI, 9.) Il est dans les cieux, c'est-à-dire que sa puissance est infinie ; c'est lui qui fait rouler les astres dans leurs orbites ; c'est lui qui tient dans sa main la terre avec les destinées des hommes ; l'univers tout entier est enveloppé de son pouvoir. Et pourtant ce Dieu créateur et souverain est notre Père, qui veut entrer avec nous dans les relations les plus intimes, puisqu'il condescend à se mêler aux détails de notre labeur quotidien, aux peines et aux joies qui sèment notre existence, puisqu'il met à notre service la plénitude débordante de ses trésors. S'il est, dans la force du terme, le Père de ses enfants, qui nous invite à nous approcher en toute liberté de son trône de majesté, le fait qu'il règne « dans les cieux » atteste d'autre part que le monde entier n'est qu'un instrument dont il se sert pour le bien de ceux qui l'aiment ; toutes les hardiesses et toutes les bénédictions de l'Evangile ne se résument-elles pas avec une force singulière dans ce contraste étrange et glorieux ?

Mais comment ce Dieu qui est au ciel réalise-t-il sa volonté sur la terre ? Puisque Jésus ne se contente pas de répéter le contenu des anciens oracles hébreux, mais qu'il les développe et les transforme, quels sont les éléments originaux qui signalent sa doctrine du royaume[1] ?

[1] Pour l'histoire de cet enseignement, avec analyse et discussion des principales définitions proposées, je renvoie à l'intéressante étude de M. J. Köstlin, *Die Idee des Reiches Gottes. Theol. Stud. u. Krit.*, 1892. 3e cah., p. 401 et suiv.

On sait que ce dernier mot a deux significations principales d'après l'usage ordinaire :

a) Il désigne d'abord une étendue déterminée de pays avec la population qui l'occupe ; dans ce sens on dira, par exemple, que le royaume d'Italie est limité au nord par les Alpes et qu'il comprend tant de millions d'habitants. Je ne m'arrête pas à prouver que cette définition ne saurait s'appliquer au royaume dont parlent les évangiles, car le fait même qu'il s'appelle royaume des cieux montre qu'il échappe à toutes ces restrictions terrestres : quels en sont donc les caractères et le principe constitutif ?

b) Dans la seconde acception du terme, un royaume n'est pas seulement un Etat quelconque avec le chiffre de sa population ou le tracé de ses limites ; c'est aussi l'indication des idées politiques qui y prévalent ou de la constitution particulière qui le régit. Pour reprendre le cas cité plus haut, lorsqu'on dit que l'Italie est un royaume, on marque qu'elle forme une monarchie d'un genre déterminé et non une oligarchie ou une république démocratique. Le royaume de Dieu a-t-il une organisation, et quelle est-elle? Les Israélites aimaient à le confondre avec la théocratie, telle qu'ils la comprenaient. Un de leurs principes favoris était que les enfants d'Abraham, comme tels, appartenaient au royaume, dont les païens en bloc se trouvaient par là même exclus. Mais si Jean-Baptiste déjà avait protesté contre ce préjugé (Matth. III, 9), on comprend que Jésus surtout l'ait combattu de toute sa force. Il ne dit pas : « Heureux les Israélites ; » mais : « Heureux les pauvres en esprit.... Heureux ceux qui sont persécutés pour la justice, car le royaume des cieux est à eux. » (Matth. V, 3, 10.)

Le royaume de Dieu ne dépend, en effet, d'aucune prérogative terrestre : venu du ciel, il est céleste et par conséquent spirituel. Christ n'avait-il pas refusé d'avance la gloire et la puissance mondaines (Matth. IV, 8-10), et n'eut-il pas grand soin de s'abstenir d'interventions politiques ou civiles dans tout le cours de son activité ? (Matth. XXII, 21 ; Luc XII,

13.) Roi spirituel, Jésus veut de même des sujets spirituels, c'est-à-dire que la possession du royaume est liée à des qualités intérieures[1] : dans ce sens son *royaume* est une *royauté*, selon les deux acceptions du terme grec qu'emploient les évangiles[2], un règne qui se fonde et qui grandit dans le sanctuaire des cœurs. C'est aussi parce qu'il est spirituel que cet organisme est largement universel, ouvert sans exception ni privilège à tous les hommes. Une distinction extérieure et terrestre pourrait-elle déterminer les conditions d'entrée dans une sphère de vie où domine exclusivement l'action de l'esprit ? Israël y a sans doute le premier droit, et c'est bien à lui, l'héritier des promesses de Dieu, que s'adresse d'abord le message de la grâce. (Matth. X, 6.) Mais s'il ne se plie pas aux dispositions requises, le peuple élu lui-même sera justement réprouvé : « Les fils du royaume seront jetés dans les ténèbres du dehors » (Matth. VIII, 12), déclare Jésus en prévision de cette révolte, c'est-à-dire que ceux qui pensent en être les possesseurs naturels et qui y sont en effet les premiers conviés, Dieu les condamnera tout comme des païens, s'ils ne se convertissent. « Les fils du royaume jetés dehors ; » quoi de plus saisissant que cette opposition, qui fait ressortir avec une incomparable vigueur la distance qu'établit l'enseignement de Jésus entre le droit théocratique que professaient les Juifs et la vraie constitution du royaume[3] ? En principe, ceux-là seuls en sont membres, qui se soumettent de cœur et sans réserve à Dieu comme à leur roi.

Jésus, néanmoins, connaît trop bien l'homme naturel pour se faire illusion : cet idéal ne saurait se réaliser pleinement sur la terre. Le royaume des cieux se développe ici-bas dans des conditions humaines, c'est-à-dire qu'il paie son tribut aux souillures du péché. Il est vrai que Christ l'affranchira un

[1] Matth. V, 3. « Heureux les pauvres en esprit, » c'est-à-dire ceux qui se sentent tels, quelle que soit leur situation aux yeux des hommes.

[2] *Βασιλεία :* comp., sur ce point, Beyschlag, I, p. 40-42 ; Wendt, II, p. 131, 132.

[3] Comp. Matth. V, 20 ; XIX, 30 ; XXI, 31, 41-43 ; XXII, 1-14, etc.

jour des impuretés qui le déparent (Matth. XIII, 41, 49, 50) ; cependant, comme il n'en contient pas moins, dans le temps actuel, plusieurs éléments hostiles [1], le royaume ainsi compris est non l'ensemble de ceux qui sont vraiment sujets et fils du Père céleste, mais la société de ceux qui professent de l'être ou qui sont réputés lui appartenir. Ce mélange provient des illusions et de l'hypocrisie, suite inévitable du péché, qui s'attache si opiniâtrement au bien qu'on ne saurait, a dit Jésus, séparer sûrement ici-bas le bon grain de l'ivraie. Les apparences étant souvent trompeuses, les plus clairvoyants peuvent même s'y tromper : seul le jugement final opérera le triage. « Le royaume des cieux est semblable à un filet jeté dans la mer et ramassant des poissons de toute espèce. Quand il est rempli, les pêcheurs le tirent ; et, après s'être assis sur le rivage, ils mettent dans des vases ce qui est bon et ils jettent ce qui est mauvais. » (Matth. XIII, 28-30, 47, 48.)

Ce dernier enseignement nous amène à élargir notre définition précédente en embrassant la généralité du sujet. En résumé, si l'on tient compte de tous les textes synoptiques, on peut distinguer, me paraît-il, trois acceptions principales, que j'énumérerai en partant du sens le plus extérieur.

1° Le royaume de Dieu est d'abord *l'ensemble de ceux qui font profession d'obéir à Dieu ou qui sont censés le servir*, c'est d'une manière générale la totalité des hommes qui, de près ou de loin, sont enveloppés du rayonnement de l'Evangile. A ce point de vue, les incrédules et les indifférents, qu'ils se rattachent à des Eglises de multitude ou à des communautés de disciples choisis, tous ceux en un mot qui n'ont pas répudié le christianisme ouvertement sont estimés membres du royaume : c'est la société chrétienne historique, telle qu'elle est décrite par exemple dans les paraboles de l'ivraie et du filet.

2° Le royaume de Dieu est ensuite *l'ensemble de ceux qui appartiennent réellement au Seigneur et qui lui obéissent*,

[1] Voir encore les paroboles de l'ivraie et du filet. (Matth. XIII, 24-30, 37-43, 47-50.)

acception qui ressort en particulier des déclarations suivantes : « Les péagers vous devancent dans le royaume de Dieu » (Matth. XXI, 31), c'est-à-dire dans l'assemblée de ses serviteurs fidèles. « Le royaume des cieux est forcé, et ce sont les violents qui le ravissent. » (Matth. XI, 12.) « Si votre justice ne surpasse celle des scribes et des pharisiens, vous n'entrerez point dans le royaume des cieux. » (Matth. V, 20 ; VII, 21.) Telle est l'idée stricte du royaume, celle d'un peuple dont Dieu est le souverain monarque et qui se soumet sans réserve à la volonté de son roi : c'est le royaume *idéal*, centre et principe de continuité du royaume historique ; c'est aussi le royaume *invisible* dans ce sens qu'on peut y rattacher même les anges et que, sur la terre, ceux qui en font partie demeurent ignorés des hommes et sont connus de Dieu seul.

3° Mais l'assemblée de ces élus n'est pas une addition de disciples isolés ; c'est un corps organisé, qui jouit dès ici-bas et pour toujours de glorieux privilèges : aussi le mot de royaume marque-t-il enfin dans plusieurs textes *les biens accordés au peuple des rachetés.*

a) Ce sont en premier lieu les richesses spirituelles qu'ils tiennent de la munificence de Dieu, ce trésor intérieur que ne saurait leur ôter aucune puissance du monde. Lorsque Jésus s'écrie, par exemple : « Heureux les pauvres en esprit, car le royaume des cieux est à eux » (Matth. V, 3, 10), cette formule de possession désigne moins la société des serviteurs de Christ que les prérogatives qui leur reviennent : si Jésus avait voulu parler de l'association elle-même, il aurait dit que les humbles *font partie* du royaume, et non que le royaume leur appartient. Au reste la contradiction n'est qu'apparente, car les deux acceptions s'unissent dans cette parole caractéristique de l'Evangile : « Quiconque ne *recevra* pas le royaume de Dieu comme un petit enfant, n'y *entrera* pas » (Marc X, 15), ce qui signifie qu'il faut accepter dans son cœur la grâce de Dieu pour être incorporé à l'assemblée de ses fidèles ; en d'autres termes, le royaume des cieux ne devient un orga-

nisme historique qu'à la condition d'être premièrement un état intérieur, une disposition de l'âme analogue à celle du jeune enfant qui se soumet, parce qu'il croit et parce qu'il aime. (Matth. XVIII, 3.)

b) Or, un tel abandon à la volonté de Dieu porte en soi sa récompense, et cette rétribution n'est nullement restreinte au monde actuel. Aussi le royaume, ainsi compris, n'est-il pas seulement la somme des biens spirituels accordés dès maintenant aux fidèles, mais aussi la gloire éternelle dont ils jouiront un jour dans les cieux. Les justes, a dit Jésus, « seront à table avec Abraham, Isaac et Jacob dans le royaume céleste » (Matth. VIII, 11 ; comp. XXVI, 29), sens large et riche où se concentrent, dans une synthèse suprême, les significations diverses dont nous venons d'établir le rapport. Le royaume consommé dans le ciel, n'est-ce pas, en effet, l'assemblée des vrais serviteurs de Dieu, en possession de l'héritage qui leur est dû et dont ils ont les arrhes déjà sur la terre ? Aussi magnifient-ils aux siècles des siècles les miséricordes de leur maître. (Première idée, ensemble des professants.) Bien plus, s'ils célèbrent les louanges de leur Dieu, c'est parce qu'ils lui appartiennent sans réserve. (Société des vrais croyants : deuxième acception du terme.) Enfin, transfigurés par la présence et par l'action du Seigneur, ils jouissent d'une inaltérable félicité, qui n'est autre que le rayonnement de leur vie : dans ce troisième sens, le royaume est la totalité des biens spirituels et célestes accordés aux serviteurs fidèles, dont le partage sera la gloire éternelle dans la communion sainte et devant le trône du souverain roi.

Telle est l'ampleur incomparable de l'expression substantielle qui résume la bonne nouvelle de l'Evangile. (Marc I, 15.) Il faut ajouter toutefois que les trésors contenus dans ce divin message ne furent mis au jour qu'avec une sage lenteur. Si grande est même la prudence de Jésus, qu'à l'origine, se rattachant aux idées judaïques reçues, il se borne à dire à la suite de Jean-Baptiste : « Convertissez-vous, car

le royaume des cieux est proche. » (Matth. IV, 17; Marc I, 15.) Dans la bouche du précurseur (Matth. III, 2), ce langage n'a rien qui doive surprendre. La proximité dont parle le prophète était avant tout matérielle, le fils de Zacharie ignorant même, au début de son ministère, à quel moment au juste le Messie apparaîtrait. Mais, lorsque cette parole célèbre est reprise par Jésus-Christ, du coup elle se complète et se transforme : c'est maintenant de proximité morale qu'il s'agit. (Comp. Marc XII, 34.) Le royaume des cieux est là dans sa personne; il n'y a qu'à avancer la main pour le prendre, et si Jésus se borne cependant à déclarer que ce royaume est proche, c'est afin de bien montrer que nul ne le possède de nature, mais qu'il faut faire effort pour saisir ce glorieux bienfait[1]. On sait que, d'après l'idée des Pharisiens, c'est avec éclat que le royaume de Dieu devait faire son entrée dans le monde (Luc XVII, 20) : si telle avait été la pensée du Seigneur, l'expression qu'il emploie au début de sa prédication serait assurément timide, tandis qu'il parle au contraire comme le racontent les évangiles, pour faire mieux comprendre le caractère spirituel de sa personne et de son activité. Christ veut dire que, avec lui, Jésus, le salut est agissant, en puissance : le royaume des cieux est proche, mais il ne se réalise que chez ceux qui s'y rattachent par la libre adhésion du cœur. (Marc X, 15.) Ainsi se forme cet organisme divin qui doit s'étendre jusqu'à renouveler le monde et dont j'analyserai d'abord les caractères en en montrant la loi constitutive, ce qu'on peut appeler en quelque sorte la charte du royaume des cieux.

[1] Aussi ne saurait-on conclure de ces déclarations, ainsi que le fait M. Schmoller (*Die Lehre vom Reiche Gottes in den Schriften des Neuen Testaments*, 1891, p. 103 et suiv.), que le royaume de Dieu, tel que le présente la doctrine synoptique, est exclusivement à venir. M. van Gœns, auquel j'emprunte cette citation, s'élève avec raison contre cette théorie. (*La doctrine du royaume de Dieu dans le Nouveau Testament. Revue de théol. et de phil.*, sept. 1892, p. 434 et suiv.)

CHAPITRE II

La justice du royaume de Dieu.

Le Dieu du royaume dont nous venons d'esquisser l'idée n'apparaît pas seulement sous les traits augustes d'un roi ; il est en même temps le principe et le garant de la perfection dans le monde. (Matth. V, 48.) Tel est en effet le monarque, tels doivent être les sujets ; c'est à la fois l'obligation qui leur incombe et leur glorieux privilège. D'après l'enseignement de Jésus, d'accord avec la conception biblique en général, cette perfection de Dieu se réalisant dans l'homme, c'est la *justice* (δικαιοσύνη), conformité de la conduite humaine à la volonté divine, direction de la vie qui est inséparable de la recherche du royaume des cieux. (Matth. VI, 33.) En quoi consiste donc cette disposition, et quels en sont les fruits chez le fidèle?

Les rabbins avaient sur ce point leur théorie arrêtée. « O Dieu, s'écrie le pharisien de la parabole, je te rends grâce de ce que je ne suis pas comme le reste des hommes.... Je jeûne deux fois par semaine, je donne la dîme de tous mes revenus ! » (Luc XVIII, 11-12.) Mais cette justice-là, triomphe de l'hypocrisie et de l'orgueil, Jésus la déclare incapable d'ouvrir à qui que ce soit les portes du royaume céleste. (Luc XVIII, 14 ; Matth. V, 20.) En réalité, les scribes ayant recouvert la loi d'une couche soigneusement conservée de traditions, le premier acte de Jésus est d'enlever cet amas de préceptes encombrants pour remonter au texte sacré authentique : au nom

de l'institution légale, il attaque et confond ceux qui se faisaient, avec une présomptueuse assurance, les champions officiels de la loi. (Par exemple Matth. XV, 1-11.) Mais est-ce là l'essentiel de l'œuvre et de la prédication du Messie? Le Sauveur se borne-t-il à remonter, en observateur fidèle, aux rites et aux prescriptions de l'Ancien Testament? A première vue, le témoignage des évangiles sur ce point important semble contradictoire, certains textes paraissant affirmer l'éternité de la législation mosaïque, tandis que d'autres, non moins catégoriques, en attestent l'abolition. De fait, la question des rapports de Jésus avec la religion légale est peut-être une des plus épineuses de toute la théologie biblique : des solutions diverses en ont été proposées ; qu'on me permette d'indiquer les éléments du problème avant de donner ma conclusion.

1° *Déclarations qui semblent établir le maintien intégral du mosaïsme.*

On a souvent dit que Jésus a supprimé le *cérémonial*, mais pour s'attacher d'autant plus strictement aux éléments *moraux* de l'institution lévitique. Si tel était le cas, rien ne serait plus facile que de caractériser la position prise par le Seigneur : il aurait retenu l'essentiel de la religion israélite, en laissant tomber l'accessoire ; il aurait ôté l'enveloppe pour garder avec soin le noyau. Mais cette distinction si commode a peine à se justifier devant les textes. En réalité, Jésus n'opère jamais de triage, lorsqu'il utilise l'Ancien Testament. S'il parle de « la loi et des prophètes, » c'est comme d'un seul tout, d'un ensemble où s'exprime la volonté de Dieu et qui sert de règle à l'activité de l'homme [1]. (Matth. V, 17 ; VII, 12 ; XI, 13 ; XXII, 40 ; Luc XVI, 29.) Loin de négliger les détails pour ne mettre en lumière que les principes, il déclare que

[1] Rien n'indique, par exemple, que Jésus ait entendu, comme le pense M. Beyschlag (I, p. 105), par « petits commandements, » (Matth. V, 19) la loi cérémonielle. La différence entre préceptes d'inégale valeur s'applique à la loi morale aussi bien qu'au rituel. (Comp. Matth. XXII, 38.)

le ciel et la terre passeront plutôt qu'un seul trait de lettre de la loi (Matth. V, 18 ; Luc XVI, 17) : voilà qui semble établir avec une précision qu'on ne saurait éluder le maintien intégral de l'institution mosaïque.

Or, qu'on le remarque bien, ce ne sont pas là des textes isolés ou contredits par la pratique du maître. A plusieurs reprises Jésus relève la valeur divine du cérémonial lévitique, soit par sa parole, soit dans son activité. S'il condamne, par exemple, la conduite des pharisiens, il n'en ordonne pas moins d'obéir à leurs préceptes (Matth. XXIII, 2, 3), dont le caractère était, on le sait, de diminuer la loi morale en exagérant le rite (Matth. XXIII, 23 ; Luc XI, 42) : manque d'équilibre que Jésus leur reproche assurément, mais dont il leur signale le danger non pas, semble-t-il, pour supprimer un des termes, mais pour les mettre dans une situation de parfaite égalité[1]. Dans tout son enseignement, le Sauveur suppose que ses disciples remplissent strictement leurs devoirs d'Israélites. (Matth. V, 23, 24; XXIV, 20.) Lui-même il paie l'impôt du temple (Matth. XVII, 24-27) et s'associe aux fêtes de son peuple à Jérusalem. En tout cela, sans doute, Jésus a soin de marquer l'importance du sentiment dont ces formes ne sont que l'expression plastique (Matth. XII, 7) ; toutefois, comme l'Ancien Testament déjà tenait le même langage (1 Sam. XV, 22; Ps. LI, 18, 19; Osée VI, 6, etc.), à proprement parler ce côté de la doctrine évangélique n'est pas nouveau : pris à eux seuls, les divers textes que je viens de rappeler paraissent donc démontrer que Jésus a bien eu l'intention de maintenir intacte la religion légale.

2° Et d'autre part de nombreuses déclarations militent en sens inverse, en attestant que le Seigneur n'a nullement considéré le mosaïsme comme éternel, mais qu'il l'a aboli dans sa morale et dans son culte. Il l'a attaqué dans son culte en

[1] « Il fallait faire ces choses (c'est-à-dire pratiquer la miséricorde), et ne pas négliger les autres » (le payement des dîmes de la menthe et du cumin, Matth. XXIII, 23).

annonçant la ruine du sanctuaire (Marc XIII, 2), ce qui entraînait la suppression du cérémonial tout entier; bien plus, Jésus a légitimé d'avance ce changement en se déclarant supérieur au temple (Matth. XII, 6), qu'il doit renverser, lui, le Messie, pour mettre à la place un édifice nouveau. « Abattez-le, dit-il ouvertement aux foules, et en trois jours je le relèverai [1] ; » ce qui signifie que, si la mort de Christ condamne dans le centre de son orgueil le judaïsme rebelle, par sa résurrection le Seigneur substitue à l'ancien peuple de Dieu la théocratie véritable, qui dure à jamais : rien de plus décisif dans le sens de l'abolition du particularisme israélite.

Même position prise en face du sabbat, dont Jésus se dit le maître (Marc II, 27, 28 ; Matth. XII, 8), marquant par là qu'il lui ôte son caractère obligatoire d'ordonnance prescrite par la loi. La conséquence, en effet, ne saurait être éludée. Affirmer qu'un rite est fait pour l'homme, cela revient à dire que ce rite dépend de l'homme ou que l'homme est libre de n'en pas user. Le trait distinctif des cérémonies que pratiquaient les Juifs, c'est qu'elles échappaient à l'influence des appréciations humaines. Qu'on le voulût ou non, il fallait bien s'y soumettre. Sous l'ancienne Alliance, par exemple, la violation du repos hebdomadaire était punie de mort. (Ex. XXXI, 14.) Mais si le sabbat est fait pour l'homme et si Jésus, en tant que Fils de l'homme, a le droit d'en disposer, il résulte de là que, lorsque l'homme a réalisé ce dont cette forme était le pressentiment ou le symbole, possédant le fond, il n'a que faire de l'apparence ; jouissant de la plénitude de la vie, il n'est plus asservi par des règlements extérieurs. Que penser du reste de cette autre déclaration non moins frappante d'après laquelle « ce n'est pas ce qui entre dans la bouche, mais c'est ce

[1] Marc XIV, 58 ; XV, 29. Cette parole célèbre, également attestée par l'évangile de Jean (II, 19), est trop expressive, semble-t-il, pour ne pas être authentique. Si le texte synoptique parle de « faux témoins » (Marc XIV, 57), ce n'est pas, avons-nous vu (p. 341)' que le mot qu'ils rapportent fût inventé pour les besoins de la cause, mais c'est qu'ils en dénaturent la portée par l'usage perfide qu'ils en font contre le Seigneur.

qui sort de la bouche qui souille l'homme [1] ? » Par ce seul mot hardi, Jésus ne ruine-t-il pas le système minutieux des purifications lévitiques ? Or, ces trois points d'appui faisant défaut, — le temple, le sabbat et les préceptes sur les souillures légales, — avec eux croule tout le cérémonial de la loi.

Mais, dans la religion des Hébreux, le rite se mêle si bien aux prescriptions morales, avec leur multiplicité, que les deux forment dans leur ensemble un tout compact : on ne peut les séparer sans déchirer l'unité de l'organisme, — que Jésus, au contraire, s'efforce de maintenir en employant l'expression compréhensive « la loi et les prophètes, » qui revient si souvent dans ses déclarations. Lorsqu'il abolit le cérémonial, il attaque donc de fait toute l'institution légale. Au reste, plusieurs textes qui visent exclusivement la morale des écrits israélites montrent la nécessité d'une transformation radicale jusque dans ce domaine. A la loi du talion, par exemple, avec la formule brutale qui la résume : « Œil pour œil et dent pour dent » (Ex. XXI, 24 ; Matth. V, 38), Christ oppose le commandement divin de l'universelle charité qui n'a d'autres limites que celles qu'elle s'impose elle-même [2]. Car il n'y a pas là, comme dans les cas du meurtre et de l'adultère en particulier (Matth. V, 21, 22, 27, 28), simple spiritualisation du texte mosaïque, dont le précepte, sans cesser d'étreindre la conduite, pénètre dans les régions profondes où s'allument les convoitises et les passions. C'est l'amour évangélique se substituant aux affections naturelles [3] toujours étroites et qui

[1] Matth. XV, 11 ; comp. l'explication que le Seigneur donne de cette parole (v. 15-20).

C'est ce que Jésus exprime dans le langage paradoxal que rapporte Matth. V, 38-41. Non qu'il faille toujours céder au mal, ce qui dans certains cas serait l'encourager et pousser au péché ceux dont on favoriserait ainsi les penchants coupables (comp. Jean XVIII, 23) : le devoir du chrétien, tel que ces affirmations le présentent, semble être plutôt de ne résister que lorsque l'amour exige qu'on arrête le prochain pour le ramener, si possible, au bien.

[3] Matth. V, 43. Comp. l'illustration de cette pensée dans la parabole du bon Samaritain (Luc X, 25-37), qui, s'armant contre nous-mêmes des suggestions de notre propre intérêt, nous oblige à traiter comme « prochain » tout homme, fût-il notre ennemi apparent, de qui nous n'hésiterions pas, en cas de pressant besoin, à recevoir assistance.

se changent en haine, lorsqu'elles se heurtent contre l'indifférence ou le mauvais vouloir des hommes : ici Jésus ne se borne pas à prolonger les lignes ; il remplace, il transforme, il proclame l'avènement d'un monde nouveau.

La même remarque s'applique à l'appréciation du divorce (Matth. V, 31, 32 ; XIX, 3-9 ; Marc X, 2-12), lorsque le Christ, attestant une fois de plus le caractère passager de l'économie légale, déclare aux Juifs que le commandement qu'ils lui opposent ne leur a été donné qu' « à cause de la dureté de leur cœur. » D'après cette manière de voir, Moïse s'est donc mis à la portée d'un peuple charnel, auquel il eût été inutile de présenter les souveraines exigences de la sainteté divine. Tout autre est, au contraire, l'enseignement du Sauveur : il faut même relever l'intransigeance et la rigueur du texte de Marc, qui contient apparemment l'idée primitive. « Celui qui répudie sa femme, affirme Jésus, et qui en épouse une autre, commet adultère à son égard ; et si une femme quitte son mari et en épouse un autre, elle commet adultère[1]. » (Vers. 11, 12.) C'est une loi qui n'admet ni restrictions, ni réserves : aussi bien, le divorce implique chez ceux qui le pratiquent un état de péché que Jésus ne saurait supposer dans le royaume des cieux. Dans cette parole éclate donc le caractère idéal de la législation nouvelle, qui, faisant de la perfection de Dieu la règle de la vie humaine (Matth. V, 48), montre au disciple de Christ le sommet lumineux qu'il faut atteindre, mais sans donner au monde les principes d'une jurisprudence civile mise à la portée de chacun. D'autant plus frappant est le contraste de cette doctrine

[1] Autant qu'on en peut juger, l'adjonction de Matthieu « sauf pour infidélité » (*μὴ ἐπὶ πορνείᾳ*, v. 9 ; comp. V, 32) a pour but de changer en article utilisable un précepte que sa sévérité même rendait, semblait-il, inefficace. Mais c'est précisément cette raison qui milite, à mon avis, en faveur de la leçon du second récit synoptique ; car on ne s'expliquerait pas l'aggravation de l'ordre du Sauveur par le retranchement du *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ*, si telle avait été la parole authentique du maître, tandis que, dans l'hypothèse contraire, l'adjonction ne pouvait manquer de se produire dès qu'on chercha à tirer de l'enseignement évangélique une règle générale s'imposant à tous.

avec celle du code israélite, qui s'accommode si bien aux défaillances et aux lâchetés du cœur naturel de l'homme. (Matth. XIX, 8.) Toutefois, avec l'avènement du Messie ont cessé ces temps d'asservissement et d'ignorance. La loi et les prophètes s'arrêtant à Jean-Baptiste (Matth. XI, 12-14), Christ est l'interprète et le garant d'une morale supérieure, qui, lorsqu'on la compare à l'ancienne, est comme un vin nouveau, pétillant de force, qu'il serait certes imprudent de verser dans des outres rapiécées, ou comme une pièce de drap neuf qu'on ne saurait coudre à un vieil habit sans augmenter la déchirure et sans rendre pire le vêtement qu'on pense réparer. (Matth. IX, 16, 17 ; Marc II, 21, 22 ; Luc V, 36-38.)

Voilà, dans toute sa force, l'opposition signalée : que faire en présence de ces deux séries de textes divergents, dont les uns semblent exalter à jamais le mosaïsme, tandis que les autres en annoncent la suppression sinon à l'instant même, du moins dans un avenir immédiat ? On remarquera néanmoins combien ce dernier courant est mieux dans la logique de l'enseignement évangélique. Christ, en effet, se présentant à son peuple comme le libérateur promis, sa venue détermine la chute de la loi, cette « ombre » des biens messianiques (comp. Col. II, 17 ; Hébr. VIII, 5 ; X, 1) : la préparation ne saurait durer encore, quand s'ouvre l'ère radieuse de l'accomplissement. (Matth. V, 17.) Mais comment expliquer, si telle est la pensée du Seigneur, les paroles catégoriques qu'il prononce dans le sens du maintien intégral du légalisme ? C'est ce qu'il est nécessaire d'examiner en reprenant l'une après l'autre ces déclarations.

Celles que nous donne Matthieu XXIII, 3, 23 ne soulèvent de difficulté que si l'on néglige de se reporter dans la situation historique. Jésus est le Messie, c'est-à-dire que sa présence dans le monde implique l'abolition de la loi. D'autre part le Seigneur affirme que son œuvre de salut ne sera consommée que par l'effusion de son sang sur le Calvaire (Matth. XXVI,

28), la mort de Christ devant amener la ruine du temple israélite, qui disparaît pour faire place à un sanctuaire nouveau. (Marc XIV, 58 ; XV, 29 ; comp. Jean II, 19.) Avant cet acte décisif, couronnement de son ministère messianique, la religion légale n'était abolie qu'en principe et non de fait ; or, le Sauveur avait trop de sens pour renverser l'édifice existant sans offrir à ceux qu'il dépouillait l'abri d'une construction durable. Les ignorants et les exaltés peuvent trouver du plaisir à détruire sans s'inquiéter de ce qui viendra ensuite : tout autre est la méthode d'une réforme féconde, qui, se gardant de tout bouleverser d'un seul coup, pose son principe et le laisse se développer dans l'ombre, jusqu'à ce qu'éclatent les formes vieillies sous la pression interne d'organes appropriés aux besoins nouveaux. Ainsi en est-il dans la nature, qui sait ménager la transition d'un état à l'autre : c'est l'évolution lente et progressive se substituant aux emportements irréfléchis qui sont le caractère de la révolution.

Si donc on admet la convenance de cette manière d'agir, on s'explique aussitôt les oppositions signalées dans le texte évangélique. Certes, Jésus ne l'ignorait pas, de violentes secousses se produiraient avant que la religion de l'esprit en vînt à se détacher du tronc du judaïsme (Matth. XXI, 43) ; car même le développement organique n'exclut pas les crises et les déchirements. Mais il fallait que le culte nouveau fût dûment établi pour être de force à traverser cet orage ; or, il ne devait l'être qu'après la mort et la glorification du Seigneur. Aussi Jésus recommande-t-il la pratique fidèle de la loi, tandis qu'il exerce son ministère au milieu de ses disciples. Modèle des siens en toutes choses, il s'y soumet lui-même, sachant que, pour tous ceux qui croiront à sa parole, ces débris du passé tomberont au temps propice, comme l'écorce se dessèche et s'ouvre dès que le fruit qu'elle recouvre est mûr. D'autant plus nécessaire était-il, d'autre part, que l'enveloppe protectrice demeurât jusqu'alors ferme et résistante : c'est ce qui fait comprendre que Jésus ne se contente pas de *tolérer*

l'obéissance aux prescriptions légales, mais qu'il l'*exige* expressément. (Matth. XXIII, 3, 23.) Il importait, en effet, de ne rien précipiter ; l'axiome selon lequel « il n'y a point de saut dans la nature » est aussi vrai de la vie spirituelle de l'homme. Pour assurer au principe évangélique la victoire, il fallait laisser l'idée ancienne déployer ses conséquences jusqu'au bout : la rupture s'opérerait d'elle-même, au temps voulu de Dieu, par la force inhérente à la religion nouvelle.

Telle étant la méthode générale du Sauveur, admirable de simplicité et de sagesse, il reste cependant à aborder une dernière parole, texte obscur et d'autant plus vivement discuté par l'exégèse, qu'il paraît affirmer avec une rigueur déconcertante le particularisme juif. « Je ne suis pas venu pour abolir, » déclare en effet Jésus dans le sermon sur la montagne, « mais pour accomplir ; car je vous le dis en vérité : jusqu'à ce que le ciel et la terre passent, un seul iota ou un seul trait de lettre ne passera point de la loi, que toutes ces choses ne soient faites. » (Matth. V, 17, 18.)

En s'exprimant ainsi, le Seigneur semble donc enseigner la persistance de la loi non dans son esprit seulement, mais dans ce que le précepte légal a de plus accidentel et de plus extérieur, les iota et les traits de lettres. N'a-t-il pas l'air de dire que ces détails subsisteront autant que le ciel et la terre (comp. Luc XVI, 17), et n'attaque-t-il pas ainsi jusque dans son essence le spiritualisme chrétien ? La difficulté est sans contredit considérable : voici cependant, me paraît-il, la voie qu'il faut suivre pour en obtenir la solution.

Ce que le Sauveur relève avant tout dans cette déclaration, c'est le caractère conservateur de son œuvre. Christ prend soin de l'attester : il n'est pas venu pour abolir, mais pour accomplir (v. 17), sur quoi vient, dès le verset suivant (v. 18), la preuve de cette thèse. (*ἀμὴν γὰρ...*) Cette démonstration, Jésus la donne dans un langage si concentré que, pour dégager la substance de sa pensée, l'analyse la plus minutieuse est de rigueur. Deux propositions introduites par la particule « jus-

qu'à ce que » ferment en sens divers l'horizon ou marquent une double limite. Dans la première, d'un bond le texte transporte le lecteur au terme du temps présent[1] : jusqu'à ce moment-là, déclare le Sauveur, la loi subsistera même dans ses traits de lettres ; ce qui paraîtrait indiquer, contrairement à l'ensemble de l'enseignement évangélique, qu'elle doit être intégralement maintenue dans tout le développement de l'Eglise ici-bas. Mais ici intervient, comme correctif de l'idée exprimée dans ce verset, la seconde des deux affirmations signalées[2]. Or, si le premier de ces membres de phrase pose le terme matériel ou physique, le second trace la limite au point de vue religieux ou moral[3]. Autrement dit, le Seigneur veut montrer que, jusqu'à la fin du siècle actuel, tous les détails du commandement de Dieu seront exigibles *jusqu'à leur accomplissement*, ce qui revient à attester que leur accomplissement seul les supprimera, mais qu'il sera suffisant aussi pour les faire tomber en désuétude. Car les réclamations de la loi cessent d'elles-mêmes, dès qu'elles atteignent la limite au delà de laquelle elles n'ont pas le droit de s'étendre (*ἕως ἂν πάντα γένηται*)[4] : restriction capitale, qui ramène cette parole énigmatique à l'idée générale de l'enseignement du Sauveur.

Mais si tel est le cas, comment obtenir cet achèvement duquel dépend tout le reste ? A cette question le texte répond que c'est en Jésus que cette condition se réalise : « Je

[1] *ἕως ἂν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ.*

[2] *ἕως ἂν πάντα γένηται.*

[3] « Jusqu'à ce que toutes choses soient faites. » Le *πάντα* reprend, en en soulignant l'unité, les *ἰῶτα* et les *κεραία* qui précèdent. Ces derniers mots insistant, en effet, sur les minuties de la loi, le « toutes choses » attire l'attention sur l'ensemble de ces prescriptions et cérémonies multipliées. Quant au verbe *γένηται* (v. 18), c'est le *πληρῶσαι* du v. 17 qui l'interprète : tout cela doit « arriver, » explique le texte, c'est-à-dire être accompli, consommé.

[4] C'est comme si, par exemple, un père irrité disait à son fils rebelle : Jusqu'à la fin (ou tant que je vivrai : premier *ἕως*), je ne te pardonnerai pas que tu ne te sois repenti (second *ἕως*). Ici encore cela implique que le changement de disposition du coupable, en ôtant l'obstacle, rendra la réconciliation possible.

ne suis pas venu pour abolir, mais pour accomplir, » a déclaré le maître (v. 17) ; sur quoi deux idées surtout sont à relever.

a) Christ a accompli d'abord la *loi morale* jusque dans le détail, iota et traits de lettres. Si les devoirs multiples qu'elle prescrit se groupent, en effet, autour d'un tronc unique, ce résumé substantiel, le décalogue, ne contient à son tour que le développement d'un seul principe générateur. (Matth. XXII, 40.) Aimez Dieu de tout votre pouvoir, et vous obéirez aux préceptes de la première série ; aimez votre prochain comme vous-même, et vous réaliserez les obligations de la seconde : toute la législation morale, d'après le témoignage évangélique, se ramène au commandement suprême de l'amour. (Matthieu XXII, 37-39.)

En outre, lorsqu'il concentre ainsi l'ensemble des ordonnances de la loi, Jésus suppose qu'il a réalisé personnellement cet amour dont il présente l'idéal à ses disciples. (Matthieu V, 17.) Mais en s'accomplissant dans une vie humaine, germe fécond d'autres existences pénétrées du même esprit, les détails des prescriptions morales sont abolis, puisqu'ils s'absorbent dans le principe qui les résume et qui n'a dès lors qu'à déployer indéfiniment ses conséquences : le plus emporte le moins ; celui qui pratique toute la volonté de Dieu n'a nul besoin qu'on lui en rappelle anxieusement les parties.

b) Cependant cette œuvre unificatrice de Jésus-Christ s'étend-elle de même au rite, qui s'enchevêtre partout à la morale dans la religion de l'Ancien Testament ? On sait que quatre catégories générales résument ce qui se rapporte au culte lévitique : *lieux sacrés, temps sacrés, actes sacrés,* et *personnes sacrées.* Les lieux sacrés, temple ou tabernacle, marquaient la présence divine en Israël : or, en Jésus-Christ, ce symbole devient une glorieuse réalité pour les membres de son royaume. (Matth. XVIII, 20 ; XXVIII, 20.) Les temps sacrés et surtout le sabbat montraient que toute vie d'homme doit être consacrée à Dieu, à la seule réserve que, cet idéal ne pou-

vant être atteint sous le régime de la loi, certains moments étaient mis à part pour en rappeler les exigences. Mais ce que l'institution du jour du repos ne faisait qu'indiquer, Christ l'accomplit en fondant un royaume spirituel qui se développe dans le sanctuaire de l'âme (Matth. V, 3 ; Marc X, 15) : aussi Jésus s'appelle-t-il le « maître du sabbat » (Marc II, 28), parce qu'il en réalise la pensée magnifique. Les actes sacrés consistaient surtout en sacrifices, l'effusion du sang étant à l'origine de l'alliance légale (comp. Hébr. IX, 18-22) : or tout cela s'est consommé de la même manière en Jésus-Christ. (Matth. XXVI, 28 ; Marc XIV, 24.) Quant aux personnes chargées de ces fonctions, si le sacerdoce lévitique se consacrait à l'Eternel au nom et de la part du peuple [1], Christ est le prêtre véritable auquel aboutissent, dans l'exubérance de leur richesse, les mystérieux symboles du culte d'Israël [2].

Jésus donc, le Messie promis, accomplit le cérémonial aussi bien que le contenu de la loi morale. Il les accomplit parce qu'il les renouvelle [3] et non parce qu'il y ajoute d'autres préceptes, et c'est pour cela que, en les accomplissant l'un comme l'autre, il les embrasse de l'étreinte de sa personne vivante pour les ramener à l'unité. En Christ, en effet, s'absorbent également la loi, qui est la volonté de Dieu s'imposant à l'homme, et le rite, qui est le don de l'homme s'élevant à Dieu, tous deux se consommant dans l'amour, ce devoir et ce privilège royal de l'Evangile. L'amour n'est-il pas la vraie obéissance et la vraie offrande, le résumé de la morale et de la religion ? Mais qu'il s'agisse de culte ou de règles de conduite, ces commandements de détail cessent d'exister sitôt

[1] L'idée de la prêtrise est celle de *consécration* plutôt que celle de *médiation*, puisque autrement, Christ étant seul médiateur des chrétiens, il ne saurait être question du sacerdoce universel de la nouvelle Alliance. (1 Pier. II, 9.) Cette contradiction se retrouverait même dans l'Ancien Testament entre la mise à part des Lévites et le principe solennellement affirmé du sacerdoce de toutes les tribus israélites. (Ex. XIX, 6.)

[2] Matth. XX, 28. Comp. Jean XVII, 19. Cette doctrine du sacerdoce de Christ est exposée surtout dans l'épître aux Hébreux. (VII, 26-28 ; VIII, etc.)

[3] Comp. Wendt, II, p. 348.

qu'ils s'accomplissent, les conséquences se développant comme par un mouvement interne sous l'action du principe qui pénètre et qui transforme les cœurs.

Un exemple tiré de l'expérience de chaque jour illustrera la portée de cette remarque. Lorsqu'on élève un enfant, il n'est pas toujours possible de le diriger selon les conseils de la raison. Souvent il reçoit des ordres qu'il est tenu d'exécuter sans les comprendre. Le but de toute éducation judicieuse est de créer d'abord un réseau d'habitudes qui protégeront le jeune homme en lui servant de barrière contre le mal, qui l'accoutumeront à remplir correctement ses devoirs par le travail combiné de l'imitation et de l'obéissance. Mais ce premier degré ne saurait suffire, quelqu'indispensable qu'il soit d'ailleurs. A mesure que l'enfant grandit, il faut qu'il en vienne à saisir le principe de ces recommandations diverses, et plus fortement il les embrassera dans leur unité organique, mieux il les pratiquera par conviction personnelle et de tout son pouvoir. De la soumission passive, il s'élèvera à l'activité réfléchie et volontaire, jusqu'à ce qu'il se meuve avec la liberté de l'adulte qui, connaissant le devoir et prêt à lui rendre hommage, n'a plus besoin des préceptes minutieux dont on le chargeait dans la période de sa jeunesse : la loi s'incarne dans sa conduite, parce qu'elle est devenue vivante dans son esprit et dans son cœur.

Telle est aussi la marche que le Seigneur adopte pour fonder son royaume sur la terre. Si le Dieu de l'ancienne Alliance laissait le peuple israélite en tutelle comme un enfant, ce qui explique le caractère extérieur de la législation de Moïse, l'ère de la majorité spirituelle s'ouvre dès que les pécheurs reçoivent l'Evangile de Jésus-Christ. Quand donc le Sauveur proclame l'abolition du sabbat ou des purifications légales, c'est le principe nouveau qu'il affirme ; lorsque, au contraire, il insiste sur la pratique rigoureuse de la loi, c'est qu'il rattache la religion de l'esprit à son point de départ historique, puisqu'il faut commencer, — de la manière qui vient d'être indi-

quée, — par la soumission des actes pour en venir ensuite à l'obéissance du cœur. Comment, en effet, celui qui refuse le moins donnerait-il le plus ? Si les hommes n'accordent pas même à l'Eternel des concessions faciles de formes et détails, de quel droit prétendent-ils l'aimer en toute sincérité comme le Seigneur le réclame?

Voilà, si je ne fais erreur, ce qui nous donne la clef de l'enseignement où Jésus expose aux foules qui l'entouraient les principes constitutifs de son royaume. Dans la parole célèbre qui vient d'être discutée, en particulier (Matth. V, 17, 18), conformément au contexte, Christ signale avant toutes choses la relation fort étroite qu'il maintient entre son Evangile et la loi [1]. Rien n'était plus opportun, il faut en convenir, que l'affirmation de cette idée. Dans l'ivresse du festin de noces, les amis de l'époux ne pouvaient-ils pas être tentés de méconnaître la sévérité morale du Sauveur ? Quoi de plus naturel que le penchant à mépriser les pratiques de détail, sans recevoir l'esprit de vie, à rejeter la loi du passé, avec ses prescriptions incommodes, sans se soumettre à celle de l'avenir ? L'antinomisme n'a-t-il pas guetté l'Eglise de Christ dans toutes les périodes de crise et de fermentation religieuses ? Ne l'a-t-on pas vu s'étaler sous le couvert des réveils les plus retentissants de notre époque ? Au seizième siècle déjà, les réformateurs l'ont rencontré, toujours renaissant, toujours opiniâtre, devant leurs pas, et même au temps des origines saint Paul relève, pour le flétrir, ce propos immoral et impie : « Péchons, afin que la grâce abonde. » (Rom. VI, 1 ; III, 8.) Or, le péril si souvent signalé dans la suite n'était pas moins imminent lors de l'activité terrestre du Sauveur. En face de ces enfants que leur légèreté pouvait pousser à s'émanciper trop vite, Jésus insiste donc sur le caractère immuable de la loi divine : elle sera abolie, soit,

[1] Comp. Matth. V, 13-16, 19. Nécessité de régler sa conduite d'après la religion qu'on professe. Ce rigorisme si nettement opposé à toute velléité de licence persiste jusqu'à la fin du sermon sur la montagne. (VII, 15-27.)

mais quand vous l'aurez accomplie, et cela jusqu'à la fin des siècles ; ainsi le veut la justice du royaume des cieux [1].

Seulement en quoi consiste cette réalisation du commandement divin ? C'est ce que les synoptiques montrent à grands traits, bien qu'ils ne donnent pas à cette question de réponse systématique. Christ, on ne saurait trop le répéter, n'est pas un chef d'école, un théoricien de cabinet, pas davantage un législateur ayant pour tâche d'organiser une société terrestre. Assurément sa pensée est pleine et débordante ; elle contient des trésors où l'on ne saurait trop largement puiser : mais il faut les mettre au jour et les approprier aux besoins des civilisations que traverse ét qu'enrichit le christianisme. On chercherait en vain dans les discours du Seigneur une conception politique, un système économique ou les grandes lignes d'une jurisprudence civile, même les germes d'une organisation d'Eglise : quoique son enseignement n'exclue rien de tout cela, quoique dans ces domaines divers l'Evangile inspire même des solutions neuves et fécondes, Jésus n'a pas eu pour mandat spécial de discuter ces problèmes ; l'horizon qu'il embrasse est autrement plus vaste ; l'objet constant de son regard, c'est le royaume céleste ; son point de vue est exclusivement idéal, car la seule règle de conduite qu'il connaisse, c'est la perfection souveraine de Dieu s'accomplissant dans le monde. En conséquence, s'il parle des relations conjugales, par exemple, c'est pour interdire le divorce ; des affaires terrestres, c'est pour recommander l'absolue confiance dans le Seigneur et dans sa bonté paternelle ; des richesses, c'est pour en montrer l'inutilité et les dangers. (Matth. VI, 19-20, 24 ;

[1] Cette idée s'exprime d'une manière fort remarquable dans la parole que le *Cod. Cantabr.* attribue au Sauveur (dans Luc VI, 4). « Le même jour, rapporte le texte de ce manuscrit, voyant un homme travailler pendant le sabbat, Jésus lui dit : « O homme ! » si tu sais ce que tu fais, tu es heureux ; mais si tu ne le sais pas, tu es maudit et » transgresseur de la loi. » (Resch, dans les *Texte und Untersuchungen*, V, 4, p. 191.) On ne saurait mieux marquer à la fois la supériorité du spiritualisme évangélique, et la faute de ceux qui s'en prévalent, sans le comprendre, pour échapper aux obligations de la loi.

Luc XII, 33 ; XVI, 9-15.) La fonction royale du Christ est de mettre les hommes en contact avec les réalités invisibles ; à d'autres d'approprier l'Evangile, dans la mesure où ils le peuvent, aux exigences d'une activité qui se prolonge et qui se déploie complaisamment ici-bas. Quant à Jésus, le seul but de son ministère et de sa vie, c'est de sauver les âmes en les élevant jusqu'à Dieu : or, en face du formalisme régnant, il était urgent de faire ressortir avant tout le caractère spirituel du royaume ; aussi le Seigneur s'applique-t-il à cela dès l'abord. Telle est l'idée inspiratrice du sermon sur la montagne, qui, par des préceptes divers, travaille à ramener les pécheurs du *paraître*, qui leur est cher, à la réalité, dont le sérieux les épouvante, des cérémonies et de l'extérieur aux besoins de la vie intime, des illusions de la propre justice à la connaissance exacte de leurs rapports avec Dieu.

C'est dans ce sens que Jésus, sans renoncer au contrôle de l'action, étend à la sphère du sentiment l'interdiction mosaïque du meurtre et de l'adultère (Matth. V, 21, 22, 27, 28), qu'il proscrit le serment comme supposant un désaccord possible entre la parole et la pensée (V, 37), ou qu'il montre que l'aumône et la prière n'ont de valeur réelle que lorsque elles répondent aux dispositions secrètes du cœur. (Matth. VI, 1-6.) Il faut que la direction spirituelle du disciple de Christ soit une, car nul ne peut servir deux maîtres [1] ; or, cette fixité de conduite ne s'obtient que par la préoccupation constante de faire ce qui est agréable au Seigneur. Aussi le danger que signale surtout Jésus est-il dans la passion de la richesse, avec les inquiétudes et les préoccupations terrestres qui en découlent (Matth. VI, 19-21, 24-34 ; comp. XIII, 22 ; Luc XXI, 34) : même les affections de famille deviennent coupables, lorsqu'elles font obstacle à cette aspiration constante qui doit pousser l'homme vers son Dieu. (Matth. X, 37 ; Luc XIV, 26.)

[1] Matth. VI, 24. Comp. le ὁ ὀφθαλμός σου ἁπλοῦς du v. 22, qui fait si bien ressortir, par contraste, la duplicité de voie de celui qui vit pour le péché.

Mais quel nom donner à ce sentiment exclusif, absorbant, sous l'impulsion duquel le disciple de Christ se met corps et âme au service du royaume céleste ?

Dans le sermon sur la montagne déjà, Jésus exalte l'excellence de l'amour évangélique, dont il ordonne la pratique même envers les ennemis et les persécuteurs. (Matth. V, 43-47.) Il est vrai que Christ semble n'indiquer ici qu'un précepte entre beaucoup d'autres qu'on pourrait y ajouter : néanmoins la synthèse s'opère dans la suite de son enseignement, alors que, en présence des pharisiens qui l'entourent pour l'éprouver, le Seigneur résume dans ce commandement comme en un foyer lumineux la loi de Dieu tout entière[1]. Devoirs religieux de confiance et de soumission filiales, obligations sociales et de famille convergent ensemble et se résument dans l'amour, ce lien puissant qui unit en un faisceau tous les hommes, parce qu'il les ramène tous à leur Dieu. Ce que l'égoïsme a dispersé, l'amour le rapproche ; ce que la haine a divisé, l'amour le rassemble, réalisant cette harmonie de sentiments et de pensées qu'exalte et qu'exige l'enseignement du Sauveur. L'amour est le principe de la perfection souveraine (Matth. V, 48 ; comp. 44-45) ; l'amour concentre en un précepte unique cette loi du royaume qui est la conformité de la conduite humaine à la volonté divine, car, si l'amour donne la substance de la justice, telle que le Seigneur l'a comprise et pratiquée, c'est parce que le monarque que Christ représente ici-bas nous apparaît sous les traits bien-aimés d'un Père. La perfection de Dieu s'exprimant dans son amour envers sa créature, — amour qui triomphe du péché, puisqu'il est le resplendissement de la vie, — l'amour doit être aussi la règle de conduite de quiconque prend le nom auguste d'enfant de Dieu. Tel père, tel fils ;

[1] Matth. XXII, 34-40. On sait que l'Ancien Testament déjà donne ces deux paroles ; mais Jésus les en dégage, perdues qu'elles étaient dans la foule des prescriptions mosaïques (Deut. VI, 5 ; X, 12 ; Lév. XIX, 18), pour en faire le centre et la moelle de toute la loi.

tel est le souverain, tels doivent devenir, dans toute leur activité, les membres fidèles du royaume : « Soyez parfaits, a dit le médiateur de l'alliance de grâce, comme votre Père qui est dans les cieux est parfait. » (Matth. V, 48.)

CHAPITRE III

Le fondateur du royaume de Dieu.

« Soyez parfaits, comme votre Père qui est dans les cieux est parfait : » plus glorieux brille cet idéal, plus il se montre à nous sérieux et redoutable, car l'homme est naturellement souillé, parce qu'il est égoïste ; l'amour pour le Dieu de lumière ne se réalise que par la victoire remportée sur le péché. Que faire donc ? Le lutteur que Christ convie s'avancera-t-il dans l'arène avec ses seules forces, en s'approchant de Dieu par lui-même ? Est-ce là, comme l'ont pensé plusieurs exégètes et critiques contemporains, la substance de l'enseignement évangélique ? Selon le jugement de Baur, par exemple, le Christ des synoptiques ne fait appel qu'à l'initiative personnelle. Il ne connaît pas la doctrine de la médiation du Fils unique que développent plus tard saint Paul et saint Jean. L'homme n'a qu'à se présenter à Dieu tel qu'il est ; c'est par l'effort de sa volonté qu'il conquiert la vraie justice [1].

D'après cette théorie, avidement saisie par nombre de théologiens dits libéraux de nos jours, ce que le Christ aurait apporté dans le monde, ce serait moins un Sauveur à adorer qu'une morale à pratiquer : Jésus ne serait en aucun cas l'être divin qu'ont forgé les systèmes apostoliques. On ne saurait nier l'importance pratique de cette manière

[1] *Das Christenthum der drei ersten Jahrh.*, p. 25 et suiv.; *Neutest. Theol.*, p. 62-75.

de voir : le tout est de rechercher jusqu'à quel point les textes la légitiment. Qu'est-ce que Jésus, d'après les évangiles, a dit de lui-même et des relations de sa personne avec le royaume de Dieu ?

Dans l'étude de cette question, nous aurons à reprendre d'abord les termes que le Seigneur emploie pour désigner sa dignité messianique.

1° En premier lieu, que signifie l'expression de *Fils de l'homme* (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) que Jésus aimait à se donner ? Selon Immer, elle aurait marqué « le contraste entre l'abaissement du Sauveur et son exaltation, » avec cette double nuance toutefois, que tantôt Christ part de son dépouillement pour faire ressortir sa grandeur, tantôt l'inverse[1]. Baur relève plutôt le caractère humain de celui qui s'appelle avec prédilection le Fils de l'homme : en opposition complète avec les espérances charnelles des Juifs, ce terme désignerait sinon l'homme au sens idéal, du moins celui qui partage et qui comprend tout ce qui est humain, *qui nihil humani a se alienum putat*, qui s'ouvre largement aux aspirations de l'humanité tout entière[2]. Reuss, lui, estime que « ce n'est ni le fait matériel de l'incarnation, ni le fait théologique de la messianité qui est déclaré par le nom de Fils de l'homme ; mais bien le fait à la fois éthique et évangélique de là réalisation de l'idéal moral dans la personne de celui qui revendiquait le privilège d'un pareil nom[3]. »

Toutes ces caractéristiques, — et d'autres encore qu'on pourrait y ajouter[4], — donnent des aperçus justes et remar-

[1] *Theol. des N. T.*, p. 108. D'autres insistent, dans un sens analogue, sur l'opposition qu'il y a entre le règne de Christ et son obéissance poussée jusqu'au sacrifice : ainsi Issel, *Die Lehre vom Reiche Gottes im N. T.*, p. 94. Cité par van Goens, *Revue de théol. et de phil.* de juillet 1892, p. 355.

[2] *Neutest. Theol.*, p. 81. Comp. Vinet : « Le mot célèbre du poète : « Je suis » homme, et rien de ce qui est humain ne saurait m'être étranger, » l'Evangile l'a mis dans la bouche de Dieu. »

[3] *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*, I, p. 231.

[4] Comp. l'historique de la question, par exemple, dans Gess, *Christi Person und*

quables : il importe cependant de maintenir, en face de l'affirmation contraire de Baur et de Reuss par exemple, la valeur messianique du titre de Fils de l'homme dans la bouche du Seigneur. Le rapport de ce mot avec l'oracle de Daniel auquel il fait allusion suffirait déjà pour établir la justesse de cette thèse ; car le « Fils de l'homme » qui descend sur les nuées du ciel et auquel sont accordés « la domination, la gloire et le règne » peut difficilement être distingué du Messie [1] ; et il est généralement admis que c'est bien dans ce sens que ce texte célèbre était interprété par les contemporains du Sauveur [2]. En s'appliquant cette expression frappante de l'Apocalypse juive, Jésus montre donc qu'il assume la haute dignité de Messie, qu'il est l'Oint de Jéhova venu sur la terre pour y fonder le royaume éternel de Dieu.

Cette conclusion ressort plus clairement encore d'une série de paroles significatives des évangiles. Notre étude précédente a signalé la relation que Jésus établit entre l'œuvre de Jean-Baptiste et celle du Fils de l'homme, rapprochement d'où l'on peut inférer que ce Fils de l'homme est identique au Libérateur promis. (Matth. XI, 10, 14, 19 ; comp. Mal. IV, 5.) Autre citation. Lorsque le Sauveur, à Césarée de Philippe, pose à ceux qui l'entourent cette question : « Qui disent les hommes que je suis, moi le *Fils de l'homme,* » Pierre répon-

Werk, I, p. 208-215 ; Grau, *Das Selbstbewusstsein Jesu,* p. 178 et suiv. ; Holsten, *Die Bedeutung der Ausdrucksform ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου im Bewusstsein Jesu. Zeitschrift f. wissensch. Theol.,* 1891, I, p. 1-11. Le travail analytique auquel se livre ce dernier auteur montre surtout qu'une partie importante de ce que Jésus s'attribue en se présentant comme le Fils de l'homme lui vient non de cette désignation elle-même, mais de la conscience de sa messianité. Le sens de cette expression dans la bouche du Sauveur, — avec l'expérience que Jésus avait de sa personne et de son œuvre, — est nécessairement bien plus riche que ce ne pouvait être le cas dans les visions du livre de Daniel.

[1] Dan. VII, 13, 14. Comp., par exemple, 2 Sam. VII, 12, 13, 16; Esaïe IX, 5, 6, etc. Quant au changement de la formule de Daniel *ὡς υἱὸς ἀνθρώπου* en *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* (avec l'article), voir, par exemple, Beyschlag, I, p. 61-65.

[2] Qu'il me suffise de rappeler le livre d'Hénoch, qui, dans sa description du pouvoir du Messie, ne fait guère que développer, bien que sous une forme bizarre et fantastique, la donnée première de la vision du livre de Daniel.

dant : « Tu es le *Christ*, » aussitôt le maître recommande à ses disciples de ne le dire à personne, ce qui suppose qu'il reconnaît la synonymie des deux termes, bien qu'il préfère ne pas recevoir ouvertement un titre propre à enflammer les espérances malsaines d'Israël [1]. C'est au Fils de l'homme également qu'il attribue les prérogatives messianiques du pardon des péchés, du jugement dernier et du règne à venir dans la gloire [2]. Je rappelle enfin ce qui a été montré fort en détail dans la Vie de Jésus, à savoir que, dès le début de son activité, le Seigneur eut la conviction d'être le roi théocratique promis, mais qu'il se servit du mot de Fils de l'homme, encore mal compris du peuple (Jean XII, 34), pour ne pas imposer sa croyance aux autres et pour laisser leur foi se développer en toute liberté.

Faut-il conclure de là que la désignation favorite du Sauveur n'exprime autre chose que l'idée générale de messianité, et que le désir de voiler sa majesté soit le seul motif de la prédilection de Jésus pour cette expression moins familière aux foules? Ce serait aller trop loin, je pense, que d'affirmer l'absolue identité : si Christ se donne le titre de Fils de l'homme, il le fait non seulement pour marquer son rang dans le royaume céleste, mais aussi, comme l'établissent les caractéristiques que j'ai citées, pour montrer à ses disciples dans quel esprit il entend remplir cette charge souveraine dont il assume la dignité. A ce propos, deux idées surtout doivent être relevées.

a) En opposition directe avec les conceptions mondaines des Juifs, le terme de Fils de l'homme désigne excellemment l'humilité du Sauveur et de son œuvre [3].

b) En outre, me paraît-il, Jésus se donne à connaître par

[1] Matth. XVI, 13-16, 20, 27. Comp. XXVI, 63, 64.

[2] Matth. IX, 6 ; XIII, 41 ; XVI, 28 ; XIX, 28 ; XXV, 31, 46 ; XXVI, 64.

[3] Dans l'Ancien Testament, par exemple, cette expression met en contraste le pouvoir immuable de Dieu et la fragilité de la créature : Nomb. XXIII, 19 ; Job XXV, 6 ; Ps. VIII, 5 ; Esaïe LI, 12 ; comp. Wendt, II, p. 440-441.

là comme le représentant authentique de l'humanité, ce qui ressort du texte même qui semble le moins favorable à cette pensée. Dans la vision du livre de Daniel (VII, 13, 14), en effet, le « Fils d'homme » que contemple le prophète est assurément revêtu d'un pouvoir surnaturel : cependant, lorsqu'il le met en regard des bêtes monstrueuses qui correspondent aux monarchies terrestres (v. 3-7), le voyant, autant qu'on en peut juger, rappelle dans son langage mystérieux cette vérité profonde, c'est que l'homme loin de Dieu tombe dans la bestialité, mais que l'obéissance à la volonté du Seigneur lui rend sa dignité native ; car si le texte accorde des privilèges divins à cet être qui vient sur les nuées, n'est-ce pas pour montrer que l'humanité, issue de Dieu, n'a qu'à redevenir elle-même pour être semblable à Dieu ? (Gen. I, 26.) Ce symbolisme semble d'autant moins arbitraire, qu'il est bien dans l'esprit d'une Apocalypse comme le livre de Daniel, avec ses descriptions énigmatiques, mais riches et profondes : en tout cas l'article, — qui ne manque dans aucune des déclarations synoptiques [1] et qui ne saurait être accidentel, — est là pour attester qu'en s'appelant ainsi *le* Fils de l'homme, Jésus exprime la conviction d'être mieux encore que le premier venu dans l'ensemble de l'humanité, mais qu'il se réserve une place à part, qu'il s'attribue une situation tout à fait exceptionnelle ; — quoiqu'il ne faille pas tirer de là des conclusions dogmatiques qui dépasseraient l'horizon des évangiles et qui ne furent formulées que dans la suite.

2° Mais si le Seigneur s'en tient de préférence au nom qui vient d'être indiqué, ceux qui l'entourent le saluent plutôt du titre, — qu'il accepte, — de Fils de Dieu, expression dont la valeur messianique ressort également de textes tels que Matthieu XVI, 16 ; Marc XIV, 61 ; Luc IV, 41 [2] et autres

[1] De même dans l'évangile de Jean, car le *υἱὸς ἀνθρώπου* (sans article) de V, 27 est une désignation spéciale à ce passage, où Jésus, sans indiquer le titre du Messie, fait comprendre que c'est en sa qualité d'homme qu'il a le droit de juger les humains.

[2] Comp. p. 342 ; dans l'évangile de Jean, par exemple, I, 42, 46, 50 ; XI, 27, etc.

déclarations analogues. Le tout est de savoir sous quel angle ce mot présente la personne et l'œuvre du Sauveur des hommes. On l'a parfois rabaissé presque à des proportions ordinaires ; il faut d'ailleurs reconnaître qu'il est loin d'avoir dans l'Ecriture le sens métaphysique que la doctrine de l'Eglise lui a donné. D'après l'Ancien Testament, par exemple, Israël en général et le roi théocratique en particulier sont appelés « fils de Jéhova » (Ex. IV, 22 ; Esaïe LXIII, 16 ; Jér. XXXI, 9, 20 ; Osée XI, 1 ; Mal. I, 6 ; 2 Sam. VII, 14 ; Ps. II, 7), sans que ce terme marque autre chose qu'une relation morale d'amour et d'obéissance [1]. En soi, la désignation de Fils de Dieu est donc fort large et susceptible d'être interprétée en sens divers : quelle en est la valeur d'après l'enseignement synoptique ?

Il faut remarquer d'abord que les textes ne la placent jamais dans la bouche du Sauveur : ce sont les disciples ou la foule qui donnent à Jésus ce titre [2] ; Christ lui-même s'appelle « le Fils [3], » ou bien, le plus souvent, il exprime ce rapport en donnant à son Dieu le nom de Père. (Matth. VII, 21 ; X, 32 ; XV, 13 ; XVIII, 10, 35, etc.) On peut toutefois se demander si l'Eternel est le Père de Christ comme il est celui des autres hommes, sans distinction : dans une certaine mesure il faut bien l'admettre, semble-t-il, puisque des deux parts le terme est identique. Rien n'indique que le lien qui unit Christ à Dieu soit de nature essentiellement différente. Si Jésus est le Fils de Dieu par la communauté de connaissance et de vie (Matth. XI, 27), l'obéissance à la volonté du Seigneur n'est-elle pas aussi, pour tous ceux que saisit la puissance de l'Evangile, la voie royale qui conduit à la dignité sou-

[1] Comp., d'autre part, Esaïe IX, 5 ; mais ces deux intuitions du Messie coexistent dans la pensée hébraïque, qui ne les ramène jamais pleinement à l'unité.

[2] Marc III, 11 ; Matth. XIV, 33 ; XVI, 16. Il n'en est pas de même du quatrième évangile. (Par exemple, Jean IX, 35 ; X, 36.)

[3] Ὁ υἱός tout court. (Matth. XI, 27 ; Marc XIII, 32.) Comp. la parabole des vignerons et celle du festin de noces. (Matth. XXI, 37 ; XXII, 2.)

veraine de « fils de Dieu [1] ? » Seulement ils ne le deviennent qu'à la condition d'être changés [2], ce qui n'est pas le cas de Christ, dont la position demeure, à cet égard, absolument unique. Aussi, détail caractéristique, Jésus ne s'associe-t-il jamais à ses frères en disant avec eux : « Notre Père, » expression qui n'apparaît qu'une fois en tête de l'oraison dominicale [3], c'est-à-dire dans une prière faite pour les disciples et non pour Christ lui-même, ainsi que cela ressort des deux indices suivants. Le premier, c'est qu'en leur adressant ces mots : « Vous donc priez ainsi, » le Seigneur semble leur indiquer que la requête qu'il leur enseigne est exclusivement à leur usage. Le second, c'est qu'il les invite à demander à Dieu le pardon de leurs offenses, ce qu'il ne saurait faire, lui, le saint et le juste, d'autant qu'il s'attribue lui-même le droit de pardonner aux autres leurs péchés. (Matth. IX, 2, etc.)

L'oraison dominicale distingue donc bien entre Christ et ceux que le Seigneur appelle au salut de l'Evangile : or, partout ailleurs dans les synoptiques, Jésus s'applique à marquer, si possible, plus encore la séparation. Tantôt il dit : « Votre Père » (Matth. V, 16, 45, 48 ; VI, 1, 14, 26, 32 ; VII, 11 ; X, 29, etc.), tantôt : « Mon Père » (Matth. VII, 21 ; X, 32 ; XV, 13 ; XVIII, 10, 35, etc.) : jamais il n'emploie de désignation commune, particularité remarquable, lorsqu'elle s'allie à des sentiments d'amour et d'humilité tels qu'on les trouve en Jésus à un degré si intense.

Christ ne s'est donc pas considéré comme étant le Fils de

[1] *Υἱοὶ Θεοῦ*, Matth. V, 9 ; comp. v. 45 ; Luc VI, 35 ; XX, 36.

[2] « Aimez vos ennemis,... afin que vous soyez (*ὅπως γένησθε*) fils de votre Père qui est dans les cieux. » (Matth. V, 44-45.) Jésus n'ignore pas que les hommes, qui sont « méchants » (*πονηροί*, Matth. VII, 11), ne sauraient réaliser d'eux-mêmes ce précepte.

[3] Encore n'est-ce que dans le texte de Matth. (VI, 9), celui de Luc (XI, 2) donnant le mot *πάτερ* tout court. Dans son étude très complète de ce point de théologie biblique (*Die Bedeutung des Ausdrucks ὁ πατὴρ ὑμῶν — ὁ πατήρ μου — ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς im Bewusstsein Jesu. Zeitschrift f. wissensch. Theol.*, 1890, 2e cah., p. 129 et suiv., 167 et suiv.), M. Holsten s'attache plutôt à faire ressortir le caractère universaliste de cette double formule. (P. 162, 163, 176 et suiv.)

Dieu identiquement dans le sens où le sont les autres hommes. Ses relations avec le Père céleste ont quelque chose de plus profond et de plus intime, quoique, comme on l'a dit, l'expression « mon Père » désigne moins, d'après l'enseignement synoptique, le rapport du Sauveur avec Dieu tel que Jésus le réalisait en lui-même, que la forme qu'il lui donne pour le faire comprendre autour de lui [1]. Quelque juste que me semble cette observation, il est toutefois manifeste que, pour parler comme il le fait, il fallait que Jésus se sentît vis-à-vis de Dieu dans une position tout à fait exceptionnelle. Quel est donc le privilège qu'il s'attribue ? En quoi consiste cette distinction ? Repose-t-elle avant tout, ainsi que nous l'avons indiqué, sur une différence d'activité morale, les hommes étant pécheurs, tandis que Christ est le saint et le juste ? — ou bien y a-t-il quelque chose de plus encore dans sa divinité ? Les résultats que nous avons obtenus ne nous permettent pas encore de répondre à ces questions, qui seront reprises dans la suite. Qu'il suffise de rappeler ici que les termes de Fils de l'homme et de Fils de Dieu marquent tous deux la messianité du Seigneur, mais chacun avec une nuance qui lui est propre. En appelant Dieu « son Père, » de la manière spéciale que nous venons de signaler, Christ montre qu'il est Fils de Dieu dans un sens analogue, il est vrai, mais non pas identique à celui que peuvent revendiquer les êtres pécheurs qui l'entourent. En se désignant, d'autre part, sous le nom de Fils de l'homme, il atteste que le Messie n'est pas un Israélite quelconque, fût-ce même un prophète éminent entre ses frères, mais qu'il a le caractère d'homme typique, idéal. Christ donc, en tant que fondateur du royaume ou libérateur promis, s'attribue une place unique dans l'humanité soit comme Fils de Dieu, soit comme Fils de l'homme.

Jusqu'ici notre étude nous a amenés à constater que le Jésus que nous dépeignent les évangiles synoptiques ne se con-

[1] Holsten, p. 175.

tente pas d'apporter au monde une morale plus pure, qu'il n'est pas non plus uniquement le révélateur des vérités divines, mais que la situation dans laquelle il se place vis-à-vis des hommes et de Dieu permet de supposer que sa personne, et non sa doctrine seulement, représente un des éléments essentiels de l'œuvre rédemptrice. Cette conclusion ressort plus clairement encore de l'analyse des autres textes, même dans ce sermon sur la montagne qu'on aime à signaler comme le document authentique du christianisme et dans lequel, répète-t-on, Christ reste toujours dans l'ombre et se borne à faire appel à l'initiative de ses disciples. — Il est hors de doute, en effet, que Jésus ne débute pas dans son activité par un enseignement circonstancié sur sa personne. Reprenant « les choses anciennes, » il s'applique d'abord à spiritualiser la loi. Mais d'autant plus digne de remarque est la position qu'il prend en face de cette législation qu'il transforme. Que d'audace, quel sentiment de sa force et de sa souveraine grandeur dans ces paroles : « Vous avez appris qu'il a été dit aux anciens.... Mais moi je vous dis. » (Matth. V, 21, 38, 39, 43, 44.) Quoi donc ! Jésus se plaît à reconnaître le caractère divin de la loi de Moïse ; et tout en déclarant que, pour entrer dans la vie, il faut garder les prescriptions qu'elle donne (Matth. XIX, 17), il ne craint pas de les modifier et de les corriger ! Qui était-il pour oser s'attaquer à cet édifice vénérable ?

Dira-t-on peut-être, en atténuation de ce fait, que tous les réformateurs ont eu de ces hardiesses, que Christ assurément apporte un principe nouveau qu'il substitue à la morale vieillie du judaïsme, qu'il est en cela le fondateur d'une religion plus parfaite, la plus élevée même que l'humanité puisse produire, mais qu'il n'en résulte pas qu'il soit le médiateur nécessaire entre les hommes et Dieu ? L'est-il ? Ne l'est-il pas ? Pour en juger, il faut poursuivre notre analyse des textes.

Dans la célèbre déclaration de Matthieu V, 17, Jésus affirme qu'il a accompli la loi, que c'est même pour cela qu'il

est venu dans le monde : or, la réalisation complète du commandement divin suppose que celui qui s'attribue cette souveraine perfection n'a transgressé aucun des préceptes de Dieu ni dans l'esprit, ni dans la lettre. Jamais donc il ne s'est enflé d'orgueil ; jamais il n'a failli en paroles ou en pensées, jamais mouvement de convoitise ou d'égoïsme n'a terni la pureté limpide de son cœur. Mais quel est l'homme qui puisse se rendre ce témoignage suprême ? Les plus grands prophètes israélites ne se sont-ils pas reconnus souillés et indignes devant Dieu (Esaïe VI, 5), et l'expérience des apôtres ne montre-t-elle pas que, plus on s'avance dans la voie royale de la sainteté, plus la conscience devient délicate et plus le sentiment de la coulpe grandit chez ceux-là même que l'héroïsme de leur foi semble élever au-dessus du niveau de l'humanité pécheresse ? (1 Tim. I, 15 ; 1 Jean I, 8.)

En s'exprimant comme il le fait, Jésus s'excepte donc, lui seul, de tous les autres hommes ; bien plus, il laisse entrevoir à qui sait le comprendre le rôle de sa personne dans la réalisation de l'œuvre du salut. D'un côté la pratique de la loi est, en effet, la condition de la vie. (Matth. XIX, 17.) D'autre part tous les hommes sont transgresseurs du commandement divin, ainsi que cela ressort en particulier de la requête sur le pardon des offenses (Matth. VI, 12) ; car si Christ enseigne une telle prière à ses disciples, à plus forte raison suppose-t-il que les ennemis du royaume sont condamnés à cause de leurs fautes, s'ils n'obtiennent la grâce de Jéhova. Aussi le Seigneur déclare-t-il au jeune homme riche que Dieu seul est bon [1] et s'adresse-t-il à ses auditeurs en leur disant, par exemple : « Si vous qui êtes mauvais... » (Matth. VII, 11), ou : « Si vous ne vous convertissez, vous périrez tous pareillement. » (Luc XIII, 3-5.)

Christ donc étant le seul, dans toute l'humanité, à accom-

[1] Luc XVIII, 19. Nous avons déjà montré que c'est en vertu du rapport exceptionnel qui l'unit à Dieu que Christ peut formuler cette thèse, sans pourtant se déclarer pécheur, ce qui serait contraire à l'enseignement évangélique. (P. 265-267.)

plir la loi (Matth. V, 17), n'est-il pas naturel de supposer qu'on ne peut aspirer à cette perfection qu'en se plaçant sous l'action de sa personne vivante ? Ainsi s'expliquent des expressions qui seraient singulièrement exagérées, outrecuidantes même, dans la bouche d'un docteur ou d'un prophète. Jésus en particulier proclame « heureux » ceux qu'on persécute à *cause de lui* (Matth. V, 10, 11), au même rang que ceux qui sont maltraités pour la justice, montrant ainsi que l'attachement qu'on lui témoigne est une manière de mettre en pratique la vérité. Or, de la part d'un moraliste ou d'un réformateur, que signifierait ce langage ? Périsse ma personne, s'écrie le philosophe, pourvu que ma doctrine triomphe; elle seule est le flambeau de la vie, c'est le trésor auquel il faut tout sacrifier. Jésus, au contraire, établit un rapport mystérieux et d'autant plus significatif entre lui-même et son œuvre rédemptrice. Pour être admis dans le royaume de Dieu, les disciples qu'il met en scène cherchent à lui prouver que c'est en son nom qu'ils ont travaillé sur la terre (Matthieu VII, 22), et si Christ les repousse cependant, ce n'est certes pas qu'il condamne ce principe, mais c'est parce que ceux qui s'en prévalent ont eu le tort de ne pas l'avoir assez suivi. La condition du salut étant l'obéissance à la volonté de Dieu (v. 21), on n'y parvient qu'en entrant en relation personnelle avec Jésus (v. 22) ; autrement dit, les rachetés sont ceux qu'il a « connus, » expression qui ne marque pas un contact superficiel, un rapprochement fugitif, mais une pénétration profonde qui renouvelle les sentiments et toute la vie.

On le voit, loin de favoriser la théorie d'un Christ moralisant, le sermon sur la montagne suffirait à lui seul pour la détruire. Mais ces déclarations ne sont que le premier anneau d'une chaîne qui traverse tout l'enseignement évangélique, comme je le montrerai par une rapide analyse en suivant l'ordre que donne la narration de Matthieu.

Le premier récit que fournisse le texte est celui de la

guérison d'un impotent, avec les enseignements de Jésus qui s'y rapportent. (Matth. IX, 1-8.) L'argumentation du Seigneur (v. 6) est la suivante. On vient de l'accuser de blasphème à cause de cette parole : « Prends courage, tes péchés te sont pardonnés. » En soi, il ne coûte pas plus de dire à un homme paralysé : « Tes péchés te sont pardonnés, » que de lui dire : « Lève-toi et marche. » Le tout est de savoir jusqu'à quel point la chose se fera comme on l'a dite. Si elle ne s'accomplit pas, celui qui l'a promise encourt le juste reproche de folie ou de blasphème ; si elle se réalise, il se donne à connaître, selon les idées israélites, comme l'envoyé authentique de Dieu. Seulement il y avait cette différence entre les deux bienfaits annoncés, c'est que le pardon des péchés, étant intérieur, ne pouvait être constaté par les témoins de la scène, tandis que la guérison du malade, une fois opérée, ne pouvait manquer de s'imposer à leurs sens. En démontrant qu'il a le pouvoir de faire l'un, Jésus atteste donc, par une preuve éminemment convaincante pour des Juifs, qu'il est aussi capable de l'autre et que, malgré ce qu'en disent ses adversaires, il n'outre-passe point ses droits de Fils de l'homme en pardonnant les péchés.

Or, cette prétention qu'élève le Seigneur est d'une très grande portée ; car enfin nul ne saurait pardonner les péchés d'autrui s'il est pécheur lui-même, ainsi que le sont tous les hommes au jugement de Jésus. Ou si l'on prend cette parole dans le sens déclaratif, Christ affirmant au pécheur la réalité d'un privilège que Dieu seul a le droit de conférer (Matth. VI, 12 ; XVIII, 35), — de même que, au nom de Christ, le croyant « délie sur la terre, » c'est-à-dire qu'il exprime la volonté de celui dont la grâce seule est puissante pour affranchir (Matth. XVI, 19; XVIII, 18) ; — le fait significatif qui demeure, c'est que Jésus est le premier d'entre les fils d'Adam qui ait osé tenir ce langage [1], marquant ainsi la

[1] Lorsque les prophètes, par exemple, parlent de pardon, c'est Jéhova qui proclame sa miséricorde à son peuple. (Esaïe I, 18 ; Jér. XXXI, 34 ; XXXIII, 8, etc.)

relation unique, exceptionnelle dans laquelle il se sent avec son Dieu.

Viennent, dans la suite du récit, les instructions du Sauveur à ses disciples (Matth. X, 5-42), avec plusieurs déclarations qu'il suffit de relever en passant. Au v. 22 se retrouve, par exemple, l'expression déjà notée : « Vous serez haïs de tous *à cause de mon nom.* » D'après les v. 32 et 33, Jésus fait dépendre du lien personnel des hommes avec lui l'accueil qu'ils recevront dans les demeures du ciel, puisque ceux-là seuls qui le confessent ici-bas auront l'héritage du royaume : telle est même l'importance que Christ attribue à cette relation, que les sentiments naturels les plus sacrés doivent céder à l'amour qu'il réclame de ses disciples. (Vers. 37.) « Celui qui aime son père ou sa mère plus que moi, dit-il, n'est pas digne de moi : » prétention monstrueuse assurément, si Christ n'est pas le centre et le foyer de l'œuvre rédemptrice, l'unique intermédiaire entre les hommes et Dieu. Que parle-t-on des fondateurs de religions et de leurs exigences ? Moïse s'est-il jamais aveuglé jusqu'à parler de la sorte ? A-t-il prétendu s'interposer entre la créature et le créateur ? Le rôle du grand prophète hébreu n'a-t-il pas été de s'effacer pour mettre l'Eternel en contact avec son peuple ? Jésus, de son côté, travaille sans contredit à amener les hommes à Dieu ; mais il s'applique également à se les attacher à lui-même, d'où l'on peut inférer, — conclusion que le quatrième évangile a formulée, — qu'il faut passer par Christ pour s'élever jusqu'au Père : aussi le Sauveur proclame-t-il « heureux » ceux pour lesquels il ne sera pas une « occasion de chute » (Matth. XI, 6), lui qui, dans la conviction de son autorité divine, ordonne qu'on renonce à soi-même et qu'on perde sa vie « à cause de lui. » (X, 39.)

Si Christ est, en effet, le chemin du salut, c'est qu'il doit revenir un jour pour confondre ses ennemis et pour assurer le triomphe de ses fidèles ; aux enseignements qui viennent d'être rappelés se relient les textes qui traitent du retour de

Jésus dans la gloire et du jugement à venir. « Le Fils de l'homme, dit-il, enverra ses anges, qui arracheront de son royaume tous les scandales et ceux qui commettent l'iniquité.... Alors les justes resplendiront comme le soleil dans le royaume de leur Père. » (Matth. XIII, 41-43.) Au renouvellement de toutes choses, déclare-t-il encore, armé de la puissance de Dieu, Christ redescendra du ciel pour « rendre à chacun selon ses œuvres » (Matth. XVI, 27 ; XIX, 28 ; XXVI, 64) ; opérant le grand triage, le roi « séparera les uns d'avec les autres, comme le berger sépare les brebis d'avec les boucs[1]. » (Matth. XXIV, 29 et suiv., 40, 41 ; XXV, 31-46). Or, encore ici, le principe de cette division sera la position que les hommes auront prise en face de la personne du Christ, l'indifférence ou l'affection qu'ils lui auront témoignée. « En vérité je vous dis qu'en tant que vous avez fait ces choses à l'un de ces plus petits de mes frères, c'est à moi que vous les avez faites » (Matth. XXV, 40, 45) : telle sera la règle de conduite appliquée par le juge suprême au dernier jour.

Voici donc, me paraît-il, la substance religieuse qui se dégage de cette série de textes. Le royaume des cieux étant fondé pour la réalisation du salut, mais tous ne recevant pas les appels de la grâce divine avec les mêmes dispositions, l'activité du Sauveur crée deux courants divergents parmi les hommes. Ainsi l'expliquait déjà Jean-Baptiste, d'après lequel la fonction du Messie devait être de brûler la balle et d'amasser le froment dans ses greniers. (Matth. III, 12.) Mais à quel signe distinguer le bon grain de l'enveloppe inutile ? Est-ce peut-être le rejet ou l'acceptation d'une doctrine ou d'une morale qui détermine la séparation ? Oui, dans un sens, puisque celui-là seul entrera dans le royaume céleste, « qui fait, a dit Jésus, la volonté de mon Père » (Matth. VII, 21) ;

[1] L'authenticité de ces paroles a été maintenue même par les représentants les plus négatifs de la critique : par exemple Strauss, *Das Leben Jesu für das deutsche Volk*, p. 236 et suiv.

on ne saurait être agréé sans accomplir la vraie justice ; telle est, surtout dans le sermon sur la montagne, la note dominante qui ressort des exhortations réitérées du Seigneur. Mais d'autres déclarations parallèles n'en font pas moins dépendre le salut des relations personnelles qu'on entretient avec Christ (Matth. V, 11 ; VII, 22, 23 ; X, 32, 33, 39 ; XI, 6 ; XXV, 40, 45, etc.), de même que, dans la sphère terrestre, la guérison du corps ne peut être obtenue que par l'adhésion du croyant qui s'attache à Jésus comme à son maître. (Matth. VIII, 10, 13 ; IX, 2, 22 ; XV, 28 ; Luc VII, 50, etc.)

Or, le contraste entre ces deux solutions traverse toutes les couches de l'enseignement évangélique. Tout d'abord, en effet, le bienfait de l'œuvre rédemptrice, c'est l'affranchissement, la délivrance que Christ procure aux hommes par son sacrifice héroïque, couronnement de son activité et manifestation suprême de sa personne. « Le Fils de l'homme, dit-il, n'est pas venu pour être servi, mais pour servir et pour donner sa vie en rançon pour plusieurs [1] » (Matth. XX, 28), ce qui signifie que ceux qu'il appelle au salut sont des captifs, qui ne sauraient se racheter sans fournir un prix correspondant en échange. Mais comment le pécheur sauverait-il ainsi son âme ? Même les richesses du monde ne peuvent y suffire (Marc VIII, 36, 37) ; aussi Christ vient-il porter remède à cette situation qui, hors de lui, demeurerait sans issue. La valeur de la dette que le coupable est impuissant à payer, Jésus la lui fournit, et cette rançon qu'il dépose en don

[1] On a fait effort pour écarter les prédictions de la mort de Jésus que rapportent les évangiles, en alléguant que, ces paroles étant inséparables de celles qui traitent de la résurrection, il faut les rejeter toutes deux pour la raison que Christ ne peut avoir annoncé en termes aussi précis sa victoire sur le sépulcre. Je ne reviens pas sur ce point de critique, dont la discussion a été donnée ailleurs. (P. 258-264.) En réalité, les arguments par lesquels Baur, par exemple, cherche à s'affranchir de ces déclarations (*Neutest. Theol.*, p. 98-105) font toucher du doigt l'arbitraire de sa méthode. Lequel est l'historien le plus sérieux, celui qui tient compte de tous les faits en cherchant à les ramener à l'unité, ou celui qui retranche de sa propre autorité ce qui ne cadre pas avec ses théories ?

gratuit (δοῦναι) « pour plusieurs [1], » c'est sa vie (τὴν ψυχὴν αὐτοῦ) ; en d'autres termes, ce que les hommes ne peuvent opérer, le Sauveur l'accomplit pour eux, et dans ce sens il y a substitution [2], quoique cette idée n'implique nullement que Christ doive subir la somme exacte des peines que nous avions méritées [3]. Mais la mort de Jésus n'en remplace pas moins les sacrifices de la religion légale, ainsi que l'institution de la cène, telle que le Seigneur l'interprète, le fait ressortir également (Matth. XXVI, 26-28; Marc XIV, 22-24; Luc XXII, 19, 20) : si le contrat du Sinaï avait exigé des offrandes de victimes (Ex. XXIV, 8; Lév. XVII, 11; Hébr. IX, 22), c'est le sang du Messie qui, dans l'alliance nouvelle [4], procure à l'homme le pardon définitif de son roi. Voici donc comment se présente, sur ce premier point, l'opposition que nous avons signalée. Tantôt il est prescrit au coupable d'aller directement à Dieu pour implorer sa grâce ; tel est, semble-t-il, le sens de l'oraison dominicale (Matth. VI, 12), d'après laquelle notre Père céleste s'engage à nous accorder sa faveur par le fait même qu'il nous invite à la lui demander : usant de son droit souverain, l'Eternel, d'après cette promesse, absout le pécheur de lui-même et sans l'action d'aucun médiateur quelconque (comp. Matth. XVIII, 27), tandis que d'autres textes font intervenir le sang du Calvaire pour sceller la réconciliation de l'homme et de Dieu. (Matth. XX, 28 ; XXVI, 28.)

Bien plus, l'œuvre de Jésus étant de fonder ici-bas le royaume de son Père, pour que ce but glorieux se réalise, il

[1] Si Jésus dit πολλῶν et non πάντων, c'est sans doute dans la pensée que sa mort n'est utile qu'à ceux qui se l'approprient, nul ne pouvant devenir membre du royaume, si ce n'est par la foi. (Voir au chap. suivant.)

[2] A relever le ἀντί, qui marque changement, un objet étant enlevé et un autre mis à sa place. (Par exemple Matth. V, 38 ; Luc XI, 11 ; Hébr. XII, 16.)

[3] Ce point est fort bien développé par M. D.-H. Meyer, d'après lequel « la théorie de l'équivalence fausse l'Evangile tout entier. » *Le Christianisme du Christ. Etude sur l'enseignement de Jésus d'après l'évangile selon saint Matthieu.* Paris, 1883, p. 242, 243.

[4] ἡ καινὴ διαθήκη. Luc XXII, 20; comp. Jér. XXXI, 33, 34.

faut qu'à la grâce du *pardon*, par lequel la conscience humaine est affranchie du poids écrasant du passé (Luc III, 3; Matth. VI, 12, 14; IX, 6; XXVI, 28), s'ajoute le bienfait de la *justice* ou de la pratique actuelle de la volonté divine [1] (Matth. V, 6, 10, 20, 48; Luc XI, 42) : or, comment l'homme, esclave du mal, en viendra-t-il à se consacrer au bien ? comment renouera-t-il le lien si tristement rompu par sa faute ? Ici de nouveau les synoptiques paraissent lui indiquer deux chemins. D'un côté ils semblent supposer que le pécheur n'a qu'à aller à Dieu de lui-même ; c'est la face du problème que la théorie du Christ moraliste a relevée exclusivement. Cependant d'autres textes impliquent, pour l'enlèvement des péchés comme aussi pour l'accomplissement de la loi divine [2], la médiation nécessaire de Jésus-Christ, c'est-à-dire que nous sommes en présence de deux doctrines également authentiques et dont il faut avoir soin de tenir compte, puisque ce n'est pas résoudre le problème que d'en supprimer un des termes : par quelle voie ramener à l'unité des courants qui restent si strictement parallèles ?

La réponse consisterait à dire que c'est auprès de Dieu que l'homme doit chercher soit le pardon, soit la justice, mais qu'il ne saurait se rapprocher du trône de la majesté souveraine que par l'intermédiaire du Sauveur. Cette conséquence, toutefois, qui semble imposée par les faits, les documents plus anciens ne la tirent nulle part d'une manière expresse [3]. Ils laissent coexister les deux idées sans les fondre

[1] D'après Jér. XXXI, 34 déjà, le pardon a pour conséquence la justice, ou la justice découle du pardon. « Tous me connaîtront,... dit-il (pratique de la justice), parce que je leur pardonnerai leurs iniquités.. » (Comp. Hébr. VIII, 11, 12.)

[2] Effusion du sang de Christ, condition de la rémission des offenses : Matth. XX, 28; XXVI, 28. Quant à l'idée de la justice, d'après l'enseignement synoptique, les « justes » au dernier jour seront ceux qui auront pratiqué le bien non seulement à cause du bien lui-même, mais pour faire acte d'attachement personnel au Seigneur. (Matth. XXV, 37, 40.)

[3] Encore moins développent-ils une théorie métaphysique des relations de Christ avec Dieu, comme M. D.-H. Meyer, par exemple, semble le supposer d'après les déclarations suivantes, répétées à plusieurs reprises dans le cours de son exposition. « Le

dans une intuition qui les explique, quoiqu'on ne puisse admettre que, sur cette question vitale, Jésus se contredise ou qu'il donne des solutions qui se détruisent absolument. La conclusion qui s'impose bien plutôt au lecteur attentif des évangiles, c'est que, dans leur exposé de ce problème si grave, les synoptiques eux-mêmes attestent leur insuffisance et appellent à leur secours un point de vue supérieur.

Mais ce n'est pas par cette voie seulement qu'on est en droit de passer de leur enseignement à celui du texte johannique : aussi terminerai-je l'étude de ce sujet en rappelant deux paroles de Jésus qu'on peut considérer comme reliant l'un à l'autre les deux types de doctrine par la haute position qu'elles assignent à la personne rédemptrice du Sauveur.

Dans sa déclaration de Marc XIII, 32, Christ établit une gradation très caractéristique qui comprend quatre termes : les hommes (« personne ne le sait »), les anges, le Fils et Dieu. Cette énumération sépare donc Jésus des hommes en intercalant les anges, mais en affirmant d'autre part une relation fort intime entre le Père et le Fils. Or, comment s'expliquer cette situation étrange ? Il ne suffit pas de dire que Christ se l'attribue, parce qu'il se sent l'objet du bon plaisir de Dieu ; car rien ne l'autoriserait, dans cette supposition, à se mettre comme il le fait au-dessus des esprits cé-

Fils, dit-il à propos de l'évangile de Matthieu, est engendré par le Père, auquel il demeure absolument subordonné. » — « En la personne du Fils de l'homme, l'éternelle subordination du Fils au Père a revêtu le caractère d'un développement vraiment humain. » — « En la personne de Jésus, le moi divin du Fils ne fait qu'un avec le cœur du Fils de l'homme. » (*Le Christianisme du Christ*, p. 161-164, comp. p. 168.) — « Pour s'identifier avec notre humanité, il (c'est-à-dire le Fils de Dieu) a dû restreindre et il a restreint en effet l'exercice de ses prérogatives divines et de ses attributs divins. » (P. 352.) — « Parce que le Fils de Dieu, en se faisant homme, n'a pu se renier lui-même,... il était impossible que le Fils de l'homme, pendant toute la durée de sa vie terrestre, déchût un seul instant de sa libre obéissance à la volonté de Dieu. *Non potuit peccare.* » (P. 456.) — J'avoue être hors d'état de comprendre par quel artifice d'exégèse on dégage de l'évangile de Matthieu ces thèses dignes de la théologie nicéenne.

lestes. Une telle parole nous oblige donc à franchir les limites étroites de la théorie du Christ prophète, pour revendiquer en faveur de celui qui s'arroge un si glorieux privilège une origine divine d'un caractère spécial : autrement dit, ce texte conduit tout droit à la conception du « Fils unique » du quatrième évangile.

La même conclusion ressort de l'exégèse de Matthieu XI, 27 (Luc X, 22), surtout si l'on s'attache à la première moitié de ce célèbre passage. Jésus y déclare en effet que « nul ne connaît le Fils, si ce n'est le Père, » c'est-à-dire que Christ découvre de telles profondeurs dans sa personne, que Dieu seul, affirme-t-il, est en mesure de les sonder. En d'autres termes, l'échange d'activité de ces deux êtres est d'un caractère intime et mystérieux qui ne se comprend que dans l'hypothèse d'une relation de vie à laquelle, en dehors d'eux, nul ne saurait prétendre[1] : encore ici, le Sauveur se révèle aux hommes comme le Fils unique de Dieu.

Il est vrai que ces déclarations demeurent isolées dans les trois premiers évangiles. Mais, pareils aux blocs erratiques semés au loin comme par la main d'un géant et qui rappellent aux habitants de la plaine la puissance des masses rocheuses d'où ils ont été arrachés, des textes de cette teneur trahissent l'existence d'un enseignement plus sublime, qui seul donne la clef des discours synoptiques et dont les grandes lignes se trouvent retracées dans le récit de saint Jean.

En résumé, fondateur du royaume des cieux, Christ en a accompli la justice en sa qualité de Fils de Dieu et de Fils de l'homme. Cependant il ne suffit pas qu'il ait observé personnellement la loi divine ; car s'il est venu dans ce monde, c'est pour communiquer sa force à d'autres en ralliant autour

[1] Voici comment Keim, peu suspect de partialité pour la christologie johannique, interprète cette parole. D'après Matth. XI, 27, dit-il, le Père et le Fils, « objets mutuels d'un mystère sacré qu'ils se dévoilent réciproquement, s'inclinent l'un vers l'autre pour savourer dans l'amour la plénitude d'une vie qui découle de leur égalité d'action et de nature. » (*Gesch. Jesu v. Nazara*, II, p. 382.) Ne croirait-on pas lire l'explication d'un des textes connus du quatrième évangile ?

de lui le peuple des rachetés. (Luc XIX, 10 ; comp. XV, 7, 10.) Quelles sont donc les conditions requises des membres de ce royaume céleste ? c'est ce que nous avons à demander maintenant à l'analyse des textes, en recherchant qui sont les serviteurs fidèles dans la conduite desquels se réalise la volonté du souverain roi.

CHAPITRE IV

Les membres du royaume de Dieu.

D'après l'enseignement de Jésus, le royaume des cieux est composé de tous ceux qui, sous la conduite de Christ, se soumettent à Dieu comme à leur maître. Les esprits célestes semblent donc exclus par cette définition, puisque aucun texte ne nous permet de les considérer comme devant recevoir l'Evangile. Non qu'ils demeurent étrangers au royaume fondé par Jésus-Christ : quoiqu'ils ne jouent en rien le rôle de médiateurs et que la providence divine s'exerce fort bien sans eux [1], leur service n'en est pas moins actif et dévoué dans la maison du souverain monarque du monde. Non seulement ils suivent avec un intérêt ardent les péripéties de l'œuvre rédemptrice (Luc XV, 7, 10), mais leurs fonctions les mettent en contact avec les plus petits comme avec les plus éminents des serviteurs de Dieu sur la terre (Matthieu XVIII, 10 ; XXVI, 53) ; par leur joyeuse obéissance ils sont en exemple continuel aux disciples (Matth. VI, 10) ; au dernier jour, Christ les chargera de l'exécution définitive du jugement. (Matth. XIII, 39, 41, 49 ; XVI, 27 ; XXIV, 31 ; XXV, 31.) Mais, quels que soient les privilèges de ces êtres spirituels, — sur l'origine et sur la nature desquels les synoptiques gardent d'ailleurs le silence, — puisque le royaume de Dieu est avant tout l'organisme social formé par l'activité

[1] Comp. p. 381-383.

de Jésus-Christ, les anges ne sauraient, à proprement parler, en être les membres. Ils l'enveloppent, ils le favorisent, mais ils ne le constituent pas. L'Evangile étant donc exclusivement le message de la grâce divine aux hommes, quelle est la conception de la nature humaine qui ressort de la doctrine du Seigneur ? Dans la réponse à donner à ce problème, nous aurons à considérer deux aspects successifs de la question, en examinant d'abord ce que Jésus a pensé de l'homme naturel, et ensuite comment il s'est représenté la transformation que celui-ci doit subir pour devenir membre du royaume.

I. *L'état naturèl de l'homme.*

Ce sujet en comprend à son tour deux autres, l'homme pouvant être étudié soit dans sa constitution physique et intellectuelle (anthropologie), soit dans son état religieux et moral (doctrine du péché).

A. Anthropologie. — Dans ce domaine, les synoptiques ne présentent guère d'idées nouvelles ; ils se bornent à reproduire les traits essentiels de la conception hébraïque [1], surtout telle qu'on la trouve dans l'énumération de Genèse II, 7, qui établit comme suit le rapport des éléments constitutifs de l'homme.

a) C'est, en premier lieu, la « poussière de la terre, » par où l'auteur sacré marque que l'homme est un être à base matérielle, à l'opposé des anges, qui sont esprits purs (*πνεύματα*, Hébr. I, 14). Cet élément sensible est la *chair* [2], qui, s'in-

[1] Au reste, c'est ce qu'on peut dire des auteurs du Nouveau Testament en général, sauf dans une certaine mesure saint Paul. Aussi, pour éviter des répétitions, ferai-je rentrer dans cette discussion des textes tirés d'autres écrits que les évangiles, excepté toutefois les épîtres pauliniennes.

[2] *Ἡ σάρξ*. Voir Luc XXIV, 39. (« Un esprit n'a ni chair ni os. ») Il faut remarquer en outre que, d'après l'usage du Nouveau Testament, le singulier (*ἡ σάρξ*) désigne la chair animée, tandis que l'idée de chair morte est toujours exprimée par le pluriel (*αἱ σάρκες*, Apoc. XVII, 16 ; XIX, 18).

dividualisant dans le *corps* [1], reçoit de lui sa forme organique.

b) Toutefois ce n'est pas de sa propre substance que la chair tire le mouvement : aussi le texte ajoute-t-il l'indication du « souffle de vie [2] » émanant de Dieu lui-même, de l'*esprit* [3] qui pénètre cette matière inerte pour la vivifier. L'esprit lui est-il en effet retiré ? l'homme meurt. (Matth. XXVII, 50 ; Luc XXIII, 46.) Dieu l'envoie-t-il de nouveau ? l'homme revient à l'existence. (Luc VIII, 55.) Principe divin, l'esprit échappe à la perception des sens comme Dieu lui-même : nul ne le touche ni ne le voit. (Luc XXIV, 39.) Aussi désigne-t-on par ce nom les êtres sans corps, anges ou revenants (Hébr. I, 14 ; Luc XXIV, 37), même les démons, dont la mention revient si souvent dans les récits bibliques. (Marc IX, 17, 25, etc.)

c) D'autre part, la matière et l'esprit ne sont pas juxtaposés seulement dans la nature humaine, l'homme étant au contraire devenu, dit le récit, une « âme vivante, » c'est-à-dire un « être vivant [4]. » Il est vrai que l'âme peut représenter, par opposition au corps, le côté spirituel ou impérissable de l'homme. (Matth. X, 28.) Lorsque l'âme s'en va, le corps périt [5] ; dès qu'elle revient, il reprend vie. (Act. XX, 10.) Mais, quelque dédain qu'on ait souvent pour ce qui est invisible, ce principe impalpable demeure si bien l'essentiel (Matth. XVI, 26), que déjà d'après la description du document hébreu, l'âme est le centre de la personnalité, c'est le moi humain saisi dans l'unité de ses énergies et de son activité, c'est la vie dans son ensemble. Lorsque Jésus déclare, par exemple, que celui qui conservera « son âme » la perdra [6], il réclame de ses disciples le sacrifice de tout ce qu'ils pos-

[1] *Τὸ σῶμα.* Matth. VI, 22, 25 ; X, 28 ; XIV, 12 ; Marc XIV, 8, etc.

[2] נִשְׁמַת חַיִּים.

[3] רוּחַ, *τὸ πνεῦμα.*

[4] נֶפֶשׁ חַיָּה, *ψυχὴ ζῶσα.*

[5] Luc XII, 20. Dans ce sens, les deux mots *ψυχή* et *πνεῦμα* sont synonymes : ainsi *ἐκπνεῖν* (« rendre l'esprit, » Marc XV, 37) et *ἐκψύχειν* (« rendre l'âme, » Act. V, 5.)

[6] *Τὴν ψυχὴν αὐτοῦ*, plus exactement « sa vie. » (Matth. X, 39 ; comp. XVI, 25.)

sèdent, et non d'une partie seulement ; ou lorsqu'il affirme qu'il donnera « sa vie [1] » en rançon pour plusieurs, c'est par l'abandon de son être tout entier, l'âme et le corps, qu'il promet de fournir le prix de rachat pour les péchés du monde.

Tel étant l'homme au jugement des écrivains sacrés, si par son corps il touche à la terre, de laquelle il se nourrit, par l'esprit que Dieu lui donne il plonge dans le ciel : aussi comprend-on qu'à l'idée psychologique des mots qui viennent d'être analysés s'ajoute une acception religieuse. En tant qu'être terrestre, l'homme est « chair [2], » s'absorbant ici-bas comme si rien n'existait au delà de ce monde ; en tant qu'être divin, qui aspire aux réalités invisibles, il est « esprit [3]. » Quant à l'âme, selon le sens établi, elle est le centre et le foyer des affections diverses, bonnes ou mauvaises, qui nous agitent : c'est à elle par exemple que sont rapportés les sentiments de joie ou de tristesse (Luc I, 46 ; Matth. XXVI, 38 ; Luc II, 35), d'amour ou de haine (Matth. XXII, 37 ; Act. XIV, 2), d'inquiétude ou de satisfaction. (Matth. XI, 29 ; Luc XII, 19.) Seulement, fait digne de remarque, ici l'acception défavorable n'est nullement prédominante, comme elle le devient plus tard dans les épîtres de Paul. L'opposition de « psychique » et de « pneumatique » est étrangère à l'enseignement synoptique [4], d'après lequel l'âme peut devenir, aussi bien que l'esprit, le siège des impulsions qui tendent à Dieu [5] : au reste je reviendrai sur cette distinction dans l'étude de la psychologie paulinienne.

[1] *Τὴν ψυχὴν αὐτοῦ.* (Matth. XX, 28.)

[2] Matth. XXVI, 41 ; Marc XIV, 38 ; comp. Jean VI, 63. A ce sens moral péjoratif se rattache, bien qu'avec une nuance adoucie, l'expression *σάρξ καὶ αἷμα* (« la chair et le sang »), qui désigne l'ensemble de la personnalité naturelle. (Matth. XVI, 17.) — On sait que la conception hébraïque voit dans le sang le siège de la vie. (Gen. IX, 4 ; Lév. XVII, 11.) La « chair et le sang, » c'est donc la vie humaine (*αἷμα*), mais déterminée par son élément terrestre (*σάρξ*), c'est-à-dire se mouvant sur la terre et dans les limites de l'horizon matériel.

[3] *Πνεῦμα*, mêmes passages ; comp. Luc I. 47, 80 ; X, 21 (leçon *τῷ πνεύματι*).

[4] Ou lorsqu'on l'y trouve, c'est sous une forme très adoucie. (Matth. XXVI, 41.)

[5] Luc I, 46 (*ψυχή*), comp. v. 47 (*πνεῦμα*). Voir aussi Matth. XI, 29 ; XXII, 37 ; Act. IV, 32 ; XIV, 22.

Le principe général étant ainsi admis, il y aurait à classer les manifestations de la vie spirituelle de l'homme, que les évangiles se bornent à caractériser en s'appropriant les expressions du langage de chaque jour. Ils désignent donc sous le nom d'*entendement* (ὁ νοῦς)[1] l'organe de la connaissance et plus spécialement de la connaissance religieuse (Luc XXIV, 45), tandis que la *volonté* (τὸ θέλημα) apparaît comme le principe de la conduite ou comme la force par laquelle on se détermine à l'action. (Luc XXIII, 25.) Le *cœur* enfin (ἡ καρδία) est le centre commun d'où partent, soit pour le bien, soit pour le mal, ces deux courants d'énergies[2] ; c'est le foyer de toute vie morale, la source cachée d'où jaillissent les mauvaises pensées et les actes coupables (Matth. XV, 19), mais c'est aussi l'œil de l'âme par lequel l'homme discerne dès ici-bas la vérité divine (Luc VIII, 15) et qui le rendra capable de contempler un jour le Seigneur. (Matth. V, 8.)

B. Quel usage l'homme a-t-il donc fait de ces facultés que Dieu lui a confiées? De la doctrine de la nature humaine, nous passons à l'enseignement des évangiles sur le *péché*.

Certains textes synoptiques pourraient faire supposer que le Sauveur n'a pas admis la déchéance universelle de l'homme. A plusieurs reprises il parle de justes et d'injustes, ou de bons et de méchants (Matth. V, 45 ; IX, 13 ; Luc XV, 7), ce qui semble impliquer, même en dehors de l'influence de Christ, l'existence de serviteurs de Dieu intègres et sans reproche. D'autres affirmations montrent, cependant, que Jésus n'en considère pas moins l'humanité dans son ensemble comme livrée au péché, sans en excepter ceux-là même qui l'honorent le plus par l'éclat de leurs vertus et par la noblesse de leur conduite. En présence d'un Israélite fort honnête apparemment et qui se rend le témoignage d'avoir accompli

[1] Même racine que γιγνώσκω; latin, *nosco*.

[2] Dans le bon sens, par exemple, Matth. V, 8 ; Luc VIII, 15 ; dans le mauvais, Matth. XIII, 15; XV, 19; Luc XXI, 34 ; XXIV, 25.

la loi divine dès sa jeunesse, le Seigneur déclare par exemple en termes péremptoires que « nul n'est bon, si ce n'est Dieu seul[1]. » Aussi réclame-t-il de ses disciples qu'ils demandent chaque jour le pardon de leurs offenses (Matth. VI, 12), ce qui permet de supposer qu'à plus forte raison les incrédules, les ennemis du royaume, lui apparaissent coupables et pécheurs. (Luc XIII, 1-5.) Christ explique du reste ce fait en attestant que le « cœur, » ce centre de vie morale d'où procèdent les pensées et les actions, est comme une source impure. (Matth. VII, 11 ; XV, 19.) Et non content d'envelopper le peuple qui l'entoure dans une sentence d'universelle réprobation (Matth. XII, 39 ; XVI, 4), c'est l'homme en général que le Sauveur compare soit à un débiteur insolvable (Matth. XVIII, 25), soit à une brebis perdue (Luc XV, 3), soit à un fils ingrat qui quitte la maison de son père pour aller gaspiller honteusement son héritage dans les pays étrangers[2]. En conséquence, c'est à tous sans exception que s'adresse, avec le message du salut, l'austère prédication de la repentance (Matth. IV, 17) ; sans un changement radical qui pénètre jusqu'aux couches les plus profondes de la vie, nul ne saurait entrer dans le royaume des cieux. (Matthieu XVIII, 3 ; Luc XVIII, 26, 27.)

Mais si tel est le cas, que deviennent les textes qui semblent établir une différence entre bons et méchants en dehors de l'Evangile ? Il suffit de les considérer avec quelque attention pour reconnaître que ce sont des expressions empruntées au langage populaire ou qui s'expliquent sans peine par l'analogie de l'Ancien Testament. Même le théologien qui maintient avec le plus de rigueur l'universalité du péché ne peut se défendre d'établir certaines distinctions entre les hommes. L'humanité entière étant déchue et coupable devant

[1] Marc X, 18. Je rappelle que, si Jésus échappe à cette contagion, c'est qu'il est avec l'Eternel dans une relation unique.

[2] Luc XV, 13-16. Quant au frère aîné de ce prodigue, quoique plus correct d'extérieur et d'habitudes, en réalité il n'est nullement meilleur (v. 25-30.)

Dieu, les uns s'efforcent en effet de sortir de cet état et reçoivent avec avidité la grâce que le Seigneur leur offre (Luc VIII, 15), tandis que d'autres s'abandonnent sans frein aux penchants de leur cœur mauvais. Quand donc il distingue « les méchants et les bons » comme il le fait dans le sermon sur la montagne (Matth. V, 45), Jésus n'entend nullement enseigner que certains hommes puissent se passer du salut, car tous sont misérables et tous ont besoin de délivrance. Les prophètes hébreux déjà ne parlent-ils pas de « justes et d'injustes, » bien que la législation de Moïse impose sans exception aux Israélites les sacrifices pour le péché ? Ainsi s'expliquent d'apparentes contradictions telles que celle du Ps. XIV, par exemple, où l'auteur célèbre au v. 5 la présence du Seigneur « au milieu de la race des justes, » alors qu'il vient de déclarer d'autre part que « l'Eternel, du haut des cieux, regarde les fils de l'homme, pour voir s'il y a quelqu'un qui soit intelligent, qui cherche Dieu, » mais que « tous sont égarés, tous sont pervertis, qu'il n'en est aucun qui fasse le bien, pas même un seul. » (Vers. 2 et 3.) Qu'est-ce à dire, sinon que, le peuple dans son ensemble étant éloigné de Jéhova, les justes sont ceux qui, du sein de cette corruption, aspirent au relèvement, parce qu'ils sentent le mieux leur misère, ce qui implique l'aveu de leur faute et nous ramène au principe de l'universalité du péché ?

Il est vrai qu'il existait au temps de Jésus des hommes qui pensaient être justes au sens rigoureux, des hommes qui s'imaginaient pouvoir affronter sans crainte le tribunal de la sainteté divine. Mais quelle ironie dans les textes des évangiles qui signalent cette prétendue perfection ! (Matth. IX, 13 ; Luc XV, 7.) Comme le Seigneur les traite, ces « justes » qui n'avaient d'autre mérite que de s'exalter eux-mêmes et de mépriser les autres ! (Luc XVIII, 9.) Qu'on relise un des enseignements les plus significatifs du maître, pour voir quel cas Jésus faisait de cette hautaine vertu. (Luc XVIII, 10-14.) « Je vous le dis, affirme-t-il déjà dans le sermon sur la montagne,

si votre justice ne surpasse celle des scribes et des pharisiens, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux. » (Matth. V, 20.) Or, puisque les péagers et ceux qu'on nommait par excellence les « pécheurs » (*οἱ ἁμαρτωλοί*, Matth. IX, 10, 13, etc.) devancent ainsi les chefs d'Israël dans le royaume céleste (Matth. XXI, 31), combien plus ces faux justes doivent-ils être brisés dans leur orgueil pour devenir les serviteurs sincères de Dieu. La pensée du Seigneur subsiste donc : tous les hommes sont pécheurs et tous ont besoin du pardon divin (Matth. VI, 12), les meilleurs étant précisément ces « pauvres en esprit » qui, dans le sentiment de leur indignité, « ont faim et soif de la justice. » (Matth. V, 3, 6.) — J'ajoute que, pour comprendre sur ce point la pensée de Jésus, il faut tenir compte de la forme populaire de sa doctrine, qui ne se développe pas selon la méthode dialectique qu'adopte plus tard saint Paul : les synoptiques, — qu'on ne l'oublie pas, — ne donnent que des discours occasionnels, aux allures simples et naïves ; cependant il suffit de les serrer de près pour y trouver ces trésors de connaissance divine que la prédication des apôtres a mis au jour dans la suite avec tant de puissance et d'éclat.

Mais si Jésus enseigne l'universalité du péché, ramène-t-il à quelque principe déterminé l'origine de cette déchéance? Sans aborder le mystérieux problème de la chute, puisqu'ils s'en tiennent à l'état actuel de l'homme, les trois premiers évangiles mentionnent toutefois l'existence d'un être dont l'effort est de pervertir les fils d'Adam et auquel sont donnés des noms qui ne révèlent que trop son caractère méchant et perfide : il est appelé, par exemple, le calomniateur, l'adversaire, Beelzeboul, prince des démons[1]. De cet ennemi de Dieu dépend un royaume (Matth. XII, 26) dont des entreprises

[1] *Ὁ διάβολος* (de *διαβάλλω*, divulguer, calomnier) : Matth. IV, 1, 5, 8 ; XIII, 39 ; XXV, 41, etc. ; *ὁ Σατανᾶς* : Marc IV, 15 ; Luc X, 18 ; XIII, 16, etc. ; *ὁ ἐχθρός* : Luc X, 19 ; Matth. XIII, 25 ; *ὁ πονηρός* : Matth. XIII, 19, 38. Quant à Beelzeboul (Matth. X, 25 ; XII, 24), ce n'est pas une désignation tout à fait certaine de Satan ; peut-être ce terme ne s'appliquait-il, dans la croyance populaire, qu'à l'un des chefs des démons, à quel-

hardies attestent l'énergie et l'organisation puissante. Les esprits impurs en sont les instruments dociles ; aussi Jésus considère-t-il les expulsions qu'opèrent ses disciples comme une victoire remportée sur Satan (Luc X, 18) : ne faut-il pas avoir lié l'homme fort pour être en mesure de livrer sa maison au pillage [1] ? Mais si Christ a personnellement vaincu ce monarque du sombre empire, le diable n'en demeure pas moins, de nature, le maître et le tyran de l'humanité. (Luc IV, 6.) Les possessions, ce mal hideux, font éclater sa malice (Matth. XII, 28) ; certaines maladies du corps lui sont même attribuées (Luc XIII, 16) ; mais c'est dans les chutes morales surtout que triomphe cet être pervers. C'est lui qui, poussant Judas au crime, fait aussi passer par le crible les autres disciples. (Luc XXII, 3, 31.) N'a-t-il pas eu l'audace de s'attaquer au Fils de Dieu lui-même (Matth. IV, 1-11) et, dans sa perfidie, ne prend-il pas, s'il le faut, les traits d'une personne aimée pour entraîner, si possible, ses victimes dans le péché [2] ? (Marc VIII, 33.)

D'autre part il est manifeste que Satan ne réussit à vaincre les humains que lorsqu'à la tentation du dehors correspond une convoitise secrète ; car c'est du cœur, a dit Jésus, que procèdent les meurtres, les adultères et les mauvaises pensées (Matth. XV, 19), et telle est notre méchanceté naturelle, que le bien comme le mal et que même l'activité bénie de Christ sur la terre deviennent pour nous des occasions de péché. (Matth. XI, 6.) Malheur, toutefois, à ceux qui, le sachant et

qu'un des dignitaires de la hiérarchie. (Sur ce mot, et sur le sens de l'autre, leçon Beelzeboub, voir, p. ex., Riehm, *Handwörterbuch des bibl. Altertums*, p. 158, 159.)

[1] Matth. XII, 29. Allusion à l'issue de la tentation au désert.

[2] M. Wendt fait cependant remarquer qu'en tout cela Jésus transforme, en se les appropriant, les idées judaïques de l'époque, en sorte qu'on est frappé du contraste des deux doctrines bien plus encore que de leurs points de contact. Dans l'attitude et dans les enseignements du Sauveur, nulle trace de crainte superstitieuse ; il évite tout ce qui se rapprocherait, même de loin, du dualisme pratique de la démonologie juive. Fort de la vertu divine qui agit en lui, il affronte les puissances de l'ennemi avec la certitude qu'il est le maître et qu'elles ne sauraient lui résister. (II, p. 233, 234; comp. p. 121-127.)

le voulant, sont en scandale à leurs frères. (Matth. XVIII, 7.) A vrai dire, il ne se peut faire que de telles chutes n'arrivent, car elles sont dans l'état actuel du monde; mais, au dernier jour, Christ n'en retranchera pas moins de son royaume tous ceux qui commettent l'iniquité. (Matth. XIII, 41.)

Lorsqu'il désigne ainsi le péché comme un piège tendu par l'ennemi (*σκάνδαλον*), Jésus en donne le caractère extérieur; il le dépeint non comme une disposition cachée, mais comme une réalité palpable, contre laquelle nous nous heurtons à chaque pas. D'un autre côté, considéré dans son rapport avec celui qui le commet, le péché reçoit des noms qui en font ressortir les dangers et la folie. Il est « égarement » (*ἁμαρτία*, Matth. IX, 2; *ἁμάρτημα*, Marc III, 28), faute de celui qui manque le but ou qui sort de la bonne voie (*ἁμαρτάνειν*) ; il est « illégalité, » transgression de la loi dans son ensemble (*ἀνομία*, Matth. VII, 23 ; XIII, 41) ou chute causée par l'oubli de quelque précepte particulier. (*παράπτωμα*, Matth. VI, 14, 15.) Aussi la conséquence inévitable en est-elle la ruine de ceux qui s'y livrent : car, si le retour à Dieu donne la vie[1], l'éloignement du Seigneur ne peut que produire la mort. Tel étant l'état de l'homme naturel, on comprend qu'un changement complet s'impose à quiconque veut être « fils du royaume[2] » : « Je vous le dis en vérité, déclare le Sauveur aux disciples qui l'entourent, si vous ne vous convertissez et si vous ne devenez comme les petits enfants[3], vous n'entrerez point dans le royaume des cieux. » (Mat. XVIII, 3.)

[1] « *Νεκρὸς ἦν, καὶ ἀνέζησεν.* » Luc XV, 24, 32.

[2] Matth. XIII, 38. Si Dieu « fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons » (Matth. V, 45), ce n'est pas, comme on l'a dit, qu'il soit indifféremment le père de tous les hommes, ou que tous les hommes soient au même titre ses enfants. Les bienfaits de la providence de Dieu ne s'étendent-ils pas aux oiseaux du ciel (Matth. VI, 26), quoique ceux-ci ne soient pas pour cela membres du royaume? Pour être enfant de Dieu, il faut faire la volonté divine (« Aimez vos ennemis,... afin que vous soyez fils de votre Père.... » Matth. V, 44, 45), cette volonté que nos convoitises ne nous permettent pas d'accomplir, lorsque nous sommes livrés à nous-mêmes. (Comp. p. 433)

[3] Modèle d'humilité, de simplicité, de confiance.

II. *La repentance et la vie nouvelle.*

En quoi consiste donc cette transformation nécessaire ? Du côté de Dieu elle suppose la grâce rédemptrice, qui s'exprime dans les appels vibrants de la miséricorde éternelle ; de la part de l'homme il doit y avoir acceptation de la parole divine, l'homme et Dieu s'unissant ainsi pour la réalisation du salut au sein du monde pécheur.

A. La première condition, c'est donc que Dieu pardonne ; car si l'enfant prodigue, par exemple, n'avait gardé au fond de son cœur le secret espoir d'être accueilli, il n'aurait pas eu le courage de revenir dans son pays et de laisser échapper sa prière de ses lèvres. Mais même dans son éloignement, il sent que celui qu'il a offensé reste son père ; or, le trait distinctif d'un père, c'est qu'il a pitié de son fils égaré : tel est donc le sentiment de Dieu envers l'humanité rebelle, l'Evangile du royaume retentissant comme la proclamation royale du pardon divin. Ce message d'amour avait été présenté dans les anciens âges par les prophètes (Jér. XXXIII, 8 ; Esaïe XLIII, 25 ; XLIV, 22 ; Dan. IX, 24) ; au temps du Sauveur, quelques Israélites pieux en attendaient la réalisation avec l'élan d'une espérance ardente (Luc I, 77) ; mais c'est Jésus qui lui donne sa forme définitive et suprême ; car il le déclare devant les foules : « Le Fils de l'homme est venu chercher et sauver ce qui était perdu [1]. » (Luc XIX, 10 ; XV.)

Ce Dieu qui pardonne, parce qu'il est ému de compassion envers le serviteur insolvable que menacent les rigueurs de la loi (Matth. XVIII, 27), ce Dieu transmet ses pouvoirs à Jésus-Christ (Matth. X, 40 ; IX, 6), lequel les délègue à son

[1] Nous avons montré que le Christ, par l'effusion de son sang, est même le médiateur nécessaire de cette grâce (p. 422-423) ; mais les évangiles n'entrent pas dans le développement de cette idée, qui sera reprise à propos de la théologie de Paul.

tour à ses disciples. (Matth. X, 40 ; XVIII, 18 ; Luc XXIV, 47.) Ainsi communiquée au pécheur, la grâce divine est absolue, universelle ; indépendante des mérites de l'homme, elle ne se mesure pas aux différences de castes ou de sociétés. Quiconque se sent perdu est mis en présence du pardon de l'Evangile (Luc XIX, 10) ; c'est à tous indistinctement que s'adresse l'appel miséricordieux du Seigneur. Aussi les bienfaits du royaume de Dieu ne sont-ils pas non plus le privilège collectif d'un seul peuple. Chaque pécheur doit recevoir ce trésor pour son compte, en tendant vers ce but toutes ses énergies, en le saisissant par un élan vigoureux et passionné : « Le royaume des cieux est forcé, a dit Jésus, et ce sont les violents qui le ravissent. » (Matth. XI, 12.) Or, comme beaucoup de ceux que Christ convie s'attardent en chemin et laissent fuir devant eux la récompense (Matth. XXII, 14), il importe de rechercher quelles sont les conditions requises ou dans quelles dispositions on doit être pour répondre à la bienveillante invitation du Seigneur.

B. Jésus a comparé l'âme humaine à un champ, — souvent mal préparé, — qu'on ensemence. Dans une de ses paraboles les plus connues, il distingue même trois sortes de terrains stériles, dont l'analyse nous signale les périls à craindre ou les écueils qu'il est nécessaire d'éviter. (Matth. XIII, 4-9, 18-23.)

a) Le sol battu du chemin représente les cœurs inintelligents, sans réceptivité, qui s'obstinent à ne pas entrer dans la pensée divine. Pareils aux enfants boudeurs qui, sur la place publique, ne savent ni se réjouir quand on leur joue des airs de danse, ni se lamenter lorsqu'on leur chante des complaintes (Matth. XI, 16-19), ces hommes demeurent impassibles, quoi que le Seigneur fasse pour les toucher. Si Jean-Baptiste n'a pu les émouvoir avec son austérité, Jésus ne les atteint pas mieux par sa doctrine toute vibrante de l'accent des compassions célestes. Leur âme est endurcie au

contact du monde, comme une route où l'on passe et repasse chaque jour. Qu'importe que la semence divine y soit jetée ? Elle ne touche que la surface et disparaît bien vite sans même laisser de traces : autant en emporte le malin.

b) D'autres auditeurs sont mieux disposés en apparence. Au sentier poudreux et desséché succède, dans la description que donne le texte, un champ pierreux dont le terrain léger semble promettre l'abondance au laboureur, parce qu'il se couvre d'une moisson hâtive[1]. Ce sont les esprits inconstants qui, toujours à l'affût de nouveautés, écoutent avec joie la parole, mais pour s'en détourner non moins vite, dès que surgissent les dangers et les obstacles. L'ardeur de l'épreuve et de la persécution a bientôt fait de brûler ces jeunes plantes sans racines, qui poussent dans un sol sans force et sans profondeur.

c) Une autre partie de la semence tombe enfin dans un lieu couvert d'épines ; c'est, par exemple, la haie touffue qui sépare le champ du chemin. Aussi la graine y périt-elle faute d'air et de lumière. « Les soucis du siècle et la séduction des richesses » tuent toute impression vivante et tout effort sérieux. Autrement dit, là même où l'on croit trouver mieux que la légèreté de sentiments représentée par la mince couche de terre, ce sont des gens du monde sinon superficiels, du moins toujours affairés, toujours dissipés, des hommes absorbés par leurs intérêts terrestres et bien trop plongés dans le tourbillon de cette vie pour songer aux exigences de l'éternité. Tel est, dans sa douloureuse et tragique réalité, le drame de l'existence humaine. Si la semence de vie est jetée à pleines mains, bien petit est le nombre de ceux qui prennent la peine de la saisir au passage. D'autres préoccupations les retiennent et les entraînent ; selon l'expression troublante qu'emploie l'Evangile, « il y a beaucoup d'appelés, mais peu d'élus. » (Matth. XXII, 14.)

[1] *Εὐθέως ἐξανέτειλεν*, v. 5.

Laissons ces foules d'auditeurs indociles, pour considérer ceux qui, loin d'«annuler le dessein de Dieu à leur égard » (Luc VII, 30), persévèrent dans l'obéissance à la parole et sont par ce fait « mis à part[1] » d'un monde coupable et pécheur. (Comp. Matth. III, 10, 12 ; Act. II, 40.) Comment s'opère la révolution qui les arrache au pouvoir de Satan pour les incorporer dans le royaume céleste ? L'homme, étant perdu loin de Dieu[2], ne peut être sauvé qu'à la condition de se rapprocher de son Créateur et de son maître ; car à quoi sert que le Souverain fasse grâce, si le sujet rebelle reste en dehors de l'influence de ce pardon ? Pour que la miséricorde d'en haut produise ses fruits bénis, il faut que le fils égaré revienne. Seulement ce retour spirituel comprend plusieurs actes que l'analyse doit distinguer, — bien qu'ils se fondent en un dans la réalité de la vie, — et dont la parabole de l'enfant prodigue, ce joyau de l'Evangile (Luc XV, 11-32), développe la série dans un langage d'une vérité si poignante, que tout le drame de la chute et du salut, avec ses perspectives tour à tour sombres et lumineuses, se déroule au travers de ce simple et sublime enseignement.

1° D'abord il faut que le pécheur « rentre en lui-même[3]. » Loin de Dieu, l'homme vit en effet dans l'étourdissement. Son cœur est comme une maison maudite qu'il tremble d'habiter, parce qu'il y voit le spectre vengeur de la justice divine, parce qu'il la trouve peuplée d'ombres menaçantes qui l'accusent de son péché. Aussi voudrait-il s'enfuir bien loin, à la recherche d'un oubli qu'il pense obtenir dans la dissipation du plaisir ou des affaires. Mais cette ivresse le tue ; elle consume son corps, elle dégrade son âme : il faut donc que, sortant de cet égarement, le fils prodigue ouvre les yeux et voie son malheur en face ; il faut qu'il compare sa situation misérable avec les privilèges ineffables dont il pourrait jouir. « Combien

[1] *Ἐκλεκτοί,* de *ἐκλέγειν ;* choisir, trier.
[2] *Νεκρὸς ἦν.* (Luc XV, 32.)
[3] *Εἰς ἑαυτὸν δὲ ἐλθών.* (Luc XV, 17.)

de mercenaires, s'écrie-t-il alors dans l'amertume de son cœur, n'y a-t-il pas dans la maison de mon père, qui ont du pain en abondance, et moi je meurs ici de faim ! » (Vers. 17.)

Sans la conviction profonde de cette déchéance, l'homme ne saurait être admis dans le royaume de Dieu ; car comment aspirerait-il à la délivrance et au relèvement, s'il ne se sentait pécheur et indigne ? Telle est la disposition de « ceux qui ont faim et soif de la justice » (Matth. V, 6), des « pauvres en esprit » (v. 3) qui, devant le Seigneur, — quelle que soit la somme de leurs ressources terrestres, — confessent avec larmes leur impuissance et leur néant. (Vers. 4.) Souvent, il est vrai, la possession des richesses est un obstacle sérieux à ce renoncement que le Sauveur réclame. (Matth. XIX, 24.) Même la science peut enfler les hommes et les roidir contre la volonté du Seigneur. (Matth. XI, 25.) Aussi le disciple de Christ ne doit-il s'appuyer sur aucun de ces secours que recherche anxieusement le monde (Matth. XIX, 23 ; Marc X, 24) : il faut que, par son humilité et par sa défiance de lui-même, le pécheur se fasse « petit enfant » pour entrer dans le royaume des cieux. (Matth. XVIII, 3.)

2° Mais l'enfant prodigue que met en scène la parabole de Jésus ne se borne pas à déplorer son infortune. Sa faute reconnue, il prend une virile résolution. Quittant le pays étranger, il retourne dans la maison de son père ; ou, pour parler sans image, au sentiment de la misère succède l'élan vigoureux de l'âme qui, secouant ses chaînes, saisit la grâce de Dieu. C'est le changement de dispositions que l'Ecriture désigne sous le nom de repentance [1], c'est la conversion de celui

[1] *Μετάνοια* (Marc I, 4 ; Luc III, 3, 8 ; V, 32, etc.) : ne pas confondre *μετανοεῖν* (Matth. III, 2 ; Marc I, 15 ; Luc X, 13 ; XI, 32, etc.) avec *μεταμέλεσθαι* (Matth. XXI, 29), qui s'applique plutôt aux relations de la vie ordinaire, tandis que la *μετάνοια* concerne les relations de l'homme avec Dieu. L'autre verbe employé *ἐπιστρέφειν* (sens neutre, Matth. XIII, 15 ; Luc XXII, 32 ; sens actif, Luc I, 16, 17), ou *ἐπιστρέφεσθαι* (passif ; au sens propre, Marc V, 30 ; VIII, 33 ; au sens figuré, Jean XII, 40 ; 1 Pierre II, 25), marque l'action de l'homme qui se tourne soit par un effort physique, soit par un mouvement analogue dans le domaine spirituel. (Comp. la contre-partie dans *ἀπο-*

qui choisit une direction nouvelle, parce qu'il avoue avoir fait fausse route jusqu'alors. A lui seul, il est vrai, l'homme ne saurait opérer cette révolution morale ; mais, s'il s'y décide d'un cœur sincère, Dieu l'accomplit victorieusement en lui ; car Christ, le Fils de Dieu, n'*impose* pas seulement cette transformation de vie ; il la *donne*. N'a-t-il pas promis le rassasiement à ceux qui ont faim et soif de la justice ? (Matth. V, 6.) N'appelle-t-il pas avec amour les âmes travaillées, qui souffrent et qui demandent le repos ? (Matth. XI, 28.) Ce sont là des paroles consolantes et magnifiques pour l'homme désormais plein d'espérance, qui progresse jusqu'au terme en s'avançant sur la voie royale du salut.

3° Lorsqu'il quitte le pays étranger, le fils repentant, en effet, ne s'attarde pas en route. Il ne s'arrête que pour se jeter, tout confus, dans les bras de son père, qui l'accueille avec des transports de joie et d'affection. L'enseignement chrétien désigne sous le nom de *foi* cet acte par lequel le pécheur entre en contact avec le Dieu de l'Evangile. La foi est en premier lieu la confiance ; croire, c'est se fier au témoignage de quelqu'un [1]. Croire en Dieu, c'est donc accepter sa parole comme vraie ; croire en Jésus, c'est le recevoir comme l'envoyé du Seigneur. Mais on ne saurait prendre cette attitude vis-à-vis de Jésus-Christ sans subir l'influence régénératrice qu'il exerce ; une direction tout opposée à celle de la vie naturelle, une impulsion féconde sont donc données à l'activité morale du croyant. La relation de l'homme avec Dieu se transformant, son existence entière en est modifiée : de là l'expression : « Ta foi t'a sauvé, » qui revient si souvent dans la bouche du Sauveur. (Matth. IX, 22 ; Marc V, 34 ; X, 52 ; Luc VII, 50, etc.) Organe d'appropria-

στρέφειν, Act. III, 26.) Quant à la différence entre repentance et conversion, on l'établit généralement en expliquant qu'au premier de ces mots correspond l'élément négatif, la rupture avec le péché, tandis que le second représente l'évolution achevée : mais ces définitions, quelque justes qu'elles puissent être en elles-mêmes, sont étrangères à l'enseignement synoptique, qui ne pousse pas jusque-là le travail de systématisation.

[1] *Ἐπιστεύσατε αὐτῷ.* (Marc XI, 31.)

tion du salut, la foi complète la repentance[1]. Si, par celle-ci, l'homme s'arrache à son état antérieur, il saisit par la foi les bienfaits de l'Evangile : ce sont les deux côtés, l'un négatif et l'autre positif, de la transformation profonde par laquelle le pécheur devient enfant de Dieu. L'objet de la foi est donc Dieu, l'auteur de la grâce rédemptrice (Marc XI, 22), ou Jésus-Christ, son Fils (Matth. XVIII, 6), bien que les trois premiers évangiles emploient le plus souvent le mot de « croire » sans régime (Matth. XXI, 22 ; Marc V, 36 ; IX, 24 ; XI, 24 ; Luc VIII, 13, 50, etc.), et qu'ils ne connaissent guère la conception mystique de Paul et de l'enseignement johannique d'après laquelle la foi unit si étroitement Christ au fidèle, que les deux ne forment plus qu'un seul organisme pénétré de la vie de Dieu. (Gal. II, 20.) Encore ici les synoptiques donnent moins une doctrine achevée développant tous les trésors de la vérité chrétienne, que l'exposé simple et plastique de la prédication populaire du Seigneur.

Quoi qu'il en soit, l'enfant prodigue est revenu maintenant à son père. Il a quitté les régions désolées du péché qui l'attirait naguère ; il s'est arraché à cette dure servitude pour être admis dans l'enceinte bénie du royaume céleste, dont il goûtera désormais la sainte et glorieuse félicité. La foi étant un acte d'adhésion personnelle au Fils de Dieu, chacun doit subir cette transformation pour lui-même ; c'est individuellement que les esclaves secouent leurs chaînes, affranchis par l'œuvre libératrice du Sauveur. Mais résulte-t-il de là que, lorsqu'ils sont mis en possession du salut, les croyants en jouissent en égoïstes, poursuivant leur marche en s'isolant de leurs frères ? Non certes, car si rien de grand ne s'accomplit dans le monde que par le concours de plusieurs, il faut aussi que ceux qui reçoivent Jésus-Christ se rassemblent ; le christianisme est une puissance sociale ; les membres du royaume

[1] *Μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε.* (Marc I, 15.)

doivent former un seul corps. Quel est-il donc, et sous quelle forme se présente-t-il dans l'enseignement évangélique ?

A proprement parler, Jésus n'a pas institué de communauté chrétienne déterminée. Au reste il n'a rien organisé. Il n'a laissé ni système de théologie, ni type de jurisprudence civile, ni principes ecclésiastiques qui puissent servir de règles à la postérité. Mais s'il n'a pas construit directement, Christ n'en a pas moins posé le fondement immuable de l'édifice. Son œuvre contient le germe de tout ce qui s'est développé dans la suite. De sa doctrine sont sorties les conceptions si riches et si fortes des premiers prédicateurs de l'Evangile ; l'Eglise toute entière est issue de son activité.

Quoique Jésus, en effet, n'ait pas doté de formes arrêtées la société des croyants, on peut dire avec raison qu'il l'a prévue et qu'il l'a voulue. Non seulement il le montre par le choix des douze ; mais, même en dehors de ce cercle familier, Christ exige que ses disciples le suivent, fallût-il pour cela rompre leurs relations ou compromettre leurs intérêts terrestres (Luc IX, 59-62) ; bien plus, il relie ses adhérents en un faisceau ; il les groupe en une assemblée, à laquelle, dans deux passages même [1], il donne le nom qu'elle a gardé depuis lors.

Le premier (Matth. XVI, 18, 19) est la célèbre déclaration d'où le catholicisme a tiré sa doctrine de la primauté de

[1] Matth. XVI, 18, 19 ; XVIII, 17. Il est vrai qu'on peut se demander si ces déclarations du Seigneur sont authentiques. Celle de XVI, 18, 19 surtout ne serait-elle pas, comme l'ont pensé des critiques contemporains, un résumé de l'histoire fait après coup, au point de vue judaïsant et pour exalter la personne de Pierre? Cependant cette hypothèse, que plusieurs jugent séduisante, n'est pas sans soulever de sérieuses difficultés.

a) Si tel avait été le but du récit de Matthieu, on ne comprendrait pas que l'auteur s'en fût tenu à ces deux allusions, isolées après tout dans son ouvrage. D'ailleurs le rôle de Pierre, fort éminent aux origines de la communauté chrétienne, s'était singulièrement effacé dans la suite. A l'époque probable de la rédaction des Logia qu'utilise le premier évangile canonique, Jacques était dans le parti judaïsant la personnalité de beaucoup la plus en vue (comp. Act. XXI, 18 ; Gal. II, 12) ; et quant à la question de la primauté de Pierre, elle ne fut soulevée que longtemps après en faveur des prétentions du siège romain.

b) Dès le début les disciples donnent à leur assemblée le nom d'Eglise, d'où il semble

Pierre. Non que Jésus affirme qu'il édifiera l'Eglise sur la *personne* de ce disciple et de ses successeurs ; car non seulement on ne saurait prouver que Pierre, en tant qu'apôtre, ait eu des successeurs et que ses successeurs soient les papes plutôt que d'autres, mais ce n'est pas même de sa personne qu'il est question dans la promesse attribuée au Seigneur. D'après le récit qui suit immédiatement, Christ ne repousse-t-il pas le fils de Jonas par cette parole dont la sévérité fait avec l'éloge précédent un contraste bien étrange : « Arrière de moi, Satan, car tu m'es en scandale ? » (Vers. 23.) Qu'est-ce à dire, sinon que le Sauveur caractérise, par ces deux expressions si différentes, les sentiments opposés dont l'apôtre, à peu de temps de distance, s'était fait l'organe et en quelque sorte l'incarnation ? Pierre est un rocher (*πέτρα*, v. 18) en tant que premier confesseur du Messie ; mais il est un suppôt du diable (*σατανᾶ*, v. 23), un démon, lorsque, après avoir exalté son maître, il cherche à le détourner de la voie sainte et bénie, quoique douloureuse, qui seule apparaît à Jésus comme étant celle du devoir.

Si donc il est inadmissible de fonder sur ce texte la théorie des prétentions papales, il ne l'est pas moins, d'autre part, de généraliser cette parole en l'appliquant à tous les chrétiens sans distinction. La relation des deux termes : « Tu es Pierre, » et « sur cette pierre je construirai... » ne saurait être éludée. C'est une promesse positive faite à l'apôtre Pierre, le premier des croyants, qui reçoit comme tel un privilège, celui de s'employer avant tout autre à l'œuvre de la formation de l'Eglise [1] ; seulement cette prérogative glorieuse

naturel de conclure que ce terme n'était pas étranger non plus à l'enseignement du Seigneur.

c) En outre il ne faut pas oublier que le premier des deux passages cités contient une promesse, et le second, un conseil de procédure se rapportant à l'avenir. Le texte de l'évangile ne présente l'Eglise que comme un organisme qui n'existe pas encore : or, il est douteux que le rédacteur eût observé si justement cette nuance, si les paroles qu'il rapporte n'étaient que le produit d'un remaniement fait après coup.

[1] Comp. le récit du commencement du livre des Actes.

dépend si bien de ses dispositions et de sa conduite, qu'elle ne lui est accordée, — la comparaison des v. 18 et 23 le montre, — que dans la mesure de son obéissance et de sa foi.

Au reste, quelque solution qu'on adopte sur ce point, ce qui demeure établi, c'est que la communauté fondée par la profession du nom de Christ reçoit ici pour la première fois le nom d'*Eglise*. Or si, chez les Israélites, l'*ἐκκλησία* était la convocation du peuple réuni devant Jéhova [1], sous la nouvelle Alliance c'est la société de ceux qui ont entendu l'invitation du Seigneur et qui y répondent. Selon l'enseignement de Jésus, cette assemblée est comme un édifice (*οἰκοδομήσω*, v. 18) ; c'est même une construction vaste et massive, si forte que rien ne peut l'ébranler. En vain le séjour des morts dresse-t-il tout à côté ses tours menaçantes [2] : ce pouvoir redoutable, auquel nul ici-bas ne résiste, ne saurait prévaloir contre les rachetés du Seigneur. Aussi l'Eglise, impérissable comme celui qui l'a fondée (v. 18), est-elle dans le monde la dispensatrice de la vie ; messagère accréditée de l'Eternel sur la terre, elle communique aux hommes cette parole divine qui les met en possession du saint héritage des cieux. (Vers. 19.)

Ici encore il importe néanmoins de bien saisir la pensée du texte : le droit de « lier, » c'est-à-dire de retenir les péchés, et de « délier, » c'est-à-dire de pardonner ou d'absoudre [3], n'est nullement le privilège exclusif de Pierre, comme pourrait le faire croire le caractère personnel de cette déclaration. Ailleurs, en effet, la même compétence n'est-elle pas attribuée indistinctement à tous les fidèles ? (Matth. XVIII, 18.) Ce qui ouvre et ce qui ferme le royaume de Dieu, c'est en réalité l'Evangile représenté par ceux qui

[1] Hébr. קְהַל יְהוָֹה. Deut. XXIII, 2, 3, par exemple.

[2] L'image *πύλαι ᾅδου* est celle d'une citadelle rivale ; de plus, *ᾅδης* désignant le Scheol et non l'enfer, l'opposition n'est pas entre l'Eglise et le diable, mais entre l'Eglise et la mort.

[3] Cette ancienne interprétation reste la plus naturelle. Pour le détail des autres explications, je renvoie à l'exégèse.

le professent et qui le font connaître, l'Evangile de ce Jésus duquel le vieillard Siméon disait naguère à Marie : « Cet enfant est mis pour amener la chute et le relèvement d'un grand nombre en Israël, et pour être un signe auquel on contredira » (Luc II, 34) : or, Christ n'agissant sur le monde, à la suite de son exaltation, que par l'intermédiaire de son Eglise, c'est dans ce sens qu'il confie à ses disciples le pouvoir de retenir et de pardonner les péchés.

Telle est la tâche de la communauté du Seigneur dans ses relations au dehors avec les hommes. Mais que doit-elle être vis-à-vis de ses propres membres ? c'est ce que montre le second des textes indiqués. (Matth. XVIII, 17.) Jésus y représente « l'assemblée » comme intervenant en dernière instance dans les différends entre fidèles. Rien d'officiel, cependant, dans cette procédure ; nulle trace d'organisation régulière ou de discipline ecclésiastique proprement dite : tout est libre et spontané. Lorsqu'un des disciples est dans son tort, s'il a repoussé les avertissements des siens, qu'il soit mis en présence de tous les frères ; frappé de leur blâme unanime, peut-être confessera-t-il son péché. Si toutefois il persiste, l'Eglise ne prononce pas la censure ou l'excommunication, comme elle le fit dans la suite ; seulement le chrétien lésé est autorisé à rompre avec l'auteur de l'offense. Bien donc que ce texte accorde à l'assemblée un certain droit de contrôle sur la conduite de ceux qui en font partie, Jésus, — il importe de le reconnaître, — n'entre dans aucun détail de jurisprudence ou d'administration.

En résumé, tout est simple et pratique dans cette description de la communauté créée dans le monde par l'Evangile. L'image d'édifice suppose qu'elle forme un ensemble bien uni, ce que confirment d'autres déclarations synoptiques. Les disciples sont des ouvriers travaillant à une même vigne (Matth. XX, 1-16); autrement dit, ils ont une activité commune pour l'avancement du règne de leur Seigneur. Jésus les compare encore à des serviteurs chargés de faire valoir

les biens du maître (Matth. XXV, 14-30), à des conviés assis à un festin de noces (Matth. XXII, 1-14), objets du même appel et jouissant du privilège de la présence royale ; ce sont enfin des vierges qui veillent jusqu'à l'arrivée de l'époux qui doit venir. (Matth. XXV, 1-12.) Et non seulement Christ exprime ainsi l'unité d'esprit qui doit exister entre chrétiens ; mais il l'affirme par deux « signes » qui sont comme le drapeau des fidèles, — quoique Jésus laisse toute latitude à ses disciples sur l'interprétation et sur la forme à donner à ces actes symboliques — : le *baptême* [1], qui marque l'entrée dans la communauté nouvelle (Matth. XXVIII, 19 ; Marc XVI, 16), et la *sainte cène* [1] (Matth. XXVI, 26-28 ; Marc XIV, 22-24 ; Luc XXII, 19, 20), dont le sens est si riche, qu'il se laisse difficilement enfermer dans le cadre de systèmes dogmatiques, comme le montrent les polémiques

[1] A ma connaissance, on n'a jamais nié sérieusement que la cène ne remonte à Jésus lui-même. Il est vrai que le texte des paroles prononcées à cette occasion ne nous est pas exactement connu, ou du moins que nous ne le possédons qu'avec certaines variantes. (Comp. les trois fragments parallèles des synoptiques avec 1 Cor. XI, 23-25.) Mais le repas sacré fut célébré dès les premiers temps de l'Eglise ; et de quelque manière qu'on interprète le ἀπὸ τοῦ Κυρίου de 1 Cor. XI, 23, saint Paul, dans une de ses lettres certainement authentiques, en ramène l'origine à un ordre positif du Seigneur. (Comp. Act. II, 42.)

Christ doit avoir de même institué le baptême ; car ce rite chrétien, tel que saint Pierre le pratique dès la première Pentecôte (Act. II, 38, 41) et tel que saint Paul l'explique et le justifie (Rom. VI, 3, 4), est assurément fort différent du baptême de repentance établi par le précurseur. Mais la formule que rapporte Matth. XXVIII, 19 est-elle également de Jésus ? On l'a contesté (voir, par exemple, Beyschlag, I, p. 174), en alléguant que l'idée trinitaire qui s'y manifeste est selon toute apparence postérieure, et que d'ailleurs le baptême dont il est fait mention dans l'histoire de l'Eglise apostolique était administré non pas au nom de la Trinité divine, mais au nom du Seigneur Jésus. (Gal. III, 27 ; 1 Cor. I, 13 ; Rom. VI, 3. Comp. Act. II, 38 ; VIII, 16 ; X, 48, etc.)

La difficulté reste cependant d'expliquer l'origine du texte que donne le premier évangile. Si tard qu'on reporte la rédaction définitive de cet écrit, la doctrine ecclésiastique de la Trinité est sans contredit de beaucoup postérieure. Il faut remarquer en outre que les mots qui accompagnent l'institution du baptême ne contiennent nullement les déterminations du dogme subséquent. La seule idée qui s'y exprime, c'est que ce signe reçu par la foi (comp. Marc XVI, 16) introduit le fidèle dans la communion des trois agents du salut dont il est fait mention sans cesse dans les écrits bibliques : Dieu, l'auteur premier de l'œuvre rédemptrice ; Christ, le fondateur historique du royaume et le Fils unique du Père ; et le Saint-Esprit, par l'organe duquel Dieu et Christ agis-

persistantes qui se sont produites dès les anciens âges jusqu'à nos jours. « Le repas de la nouvelle Alliance, écrit à ce propos M. Grau, unit les plus merveilleux contrastes. Il est corporel, et pourtant spirituel ; c'est un repas de mort, et pourtant c'est une fête de joie ; comme la Pâque israélite, il perpétue le passé, et pourtant il réalise l'avenir jusqu'à la glorification de toutes choses [1]. » Un autre théologien contemporain, M. Wendt, dans une substantielle et lumineuse analyse, a fort bien montré qu'aucune des doctrines ecclésiastiques officielles n'épuise la signification de ce symbole, repas de sacrifice offert au peuple des rachetés [2]. Historiquement Jésus l'a institué sans aucun doute en souvenir de sa mort ; mais l'analogie avec l'agneau pascal atteste aux disciples éplorés que, par la puissance de Dieu, cette immolation se transforme en glorieuse délivrance. Le corps rompu et le sang répandu, c'est la personnalité rédemptrice qui se donne pour l'affranchissement de ceux qui la reçoivent ; — sans que Jésus développe au moment même et sans qu'il faille chercher dans cet acte aucune théorie déterminée du salut. Seulement on doit « manger la chair [3] » du Sauveur pour de-

sent dans la vie du croyant. (Comp. Matth. XII, 31 ; Marc XIII, 11 ; Luc XI, 13, etc. Le fait que cette parole n'est guère employée dans l'âge apostolique ne prouve pas non plus qu'elle fût ignorée à cette époque, mais montre seulement qu'on ne se croyait pas tenu de la répéter littéralement. L'Evangile étant avant tout le message du salut en Jésus-Christ, c'est au nom de Jésus-Christ qu'on préférait administrer le baptême ; — quoique d'autres formules aient fort bien pu être usitées, car ici comme toujours il faut se garder de prendre l'absence de données historiques pour un argument négatif suffisamment certain.

Nous concluons donc que, dans la pensée du Seigneur, ces mots étaient sans doute l'explication du sens du baptême bien plus qu'une expression sacramentelle à laquelle les chrétiens fussent liés ; de même que l'oraison dominicale est un type, mais non un texte liturgique obligatoire et ne se trouve mentionnée nulle part dans le Nouveau Testament en dehors des évangiles, — bien que Jésus l'eût prononcée à la demande positive des disciples (Luc XI, 1-4) ; — sans qu'il faille inférer de ce silence que la prière ne remonte pas en réalité jusqu'au Seigneur.

[1] *Das Selbstbewusstsein Jesu*, p. 264.

[2] *Der Inhalt der Lehre Jesu*, II, p. 584-595.

[3] Comp. Jean VI, 53. Nous montrerons plus tard dans quel sens on peut rapprocher cet enseignement du rite de la cène.

venir participant de son œuvre : repas mystérieux qui renouvelle l'homme tout entier, corps et âme, jusque dans l'éternité, par la communion du Prince de la vie ; table sainte autour de laquelle se groupe, avec action de grâces, le peuple de la nouvelle Alliance constitué par la mort et par la résurrection du Seigneur.

Ainsi voulue de Christ, l'Eglise des rachetés nous apparaît comme la réalisation du royaume de Dieu dans le monde ; car tel est, me semble-t-il, le rapport qu'il faut établir entre ces deux termes correspondants. Si celui de royaume relève ce qu'il y a dans cet organisme de céleste et d'immuable, le mot d'Eglise en signale de préférence le côté individuel et humain : l'une des expressions (*ἐκκλησία*) fait plutôt penser au groupement des membres ; l'autre (*βασιλεία τοῦ Θεοῦ*), à la direction divine de l'ensemble. On pourrait même ajouter, en comparant les deux notions indépendamment de l'usage qu'en font les évangiles, que l'idée du royaume est plus large que celle de l'Eglise, car si le royaume enveloppe l'Eglise, l'Eglise de son côté ne saurait contenir tout le royaume de Dieu. Le royaume est à l'Eglise ce que le genre est à l'espèce. L'Eglise est l'expression historique du royaume ; mais le royaume des cieux s'étend plus haut encore et la déborde de toutes parts. Il est vrai que nombre de textes synoptiques appellent « royaume » ce que saint Paul, semble-t-il, aurait plutôt désigné sous le nom d'Eglise ; ainsi les paraboles de Matthieu XIII, qu'on pourrait présenter comme l'histoire prophétique de l'Eglise avec ses origines et les lois de son développement : mais la différence qu'il importe de maintenir là même où l'on pourrait supposer identité, c'est que l'Eglise est la forme organique par laquelle se manifeste le royaume, tandis que celui-ci représente le principe directeur, la puissance divine de l'Eglise en même temps que la substance des privilèges accordés à ceux qui y sont incorporés par la grâce du Seigneur.

Aussi comprenons-nous que Jésus, dont le regard domine

les siècles et parcourt également la terre et le ciel, parle de préférence du royaume de Dieu, tandis que les disciples, chargés de réaliser sa pensée en lui donnant une forme historique déterminée, se servent avec prédilection du nom d'«assemblée » chrétienne ou d'Eglise. J'ajoute que non seulement, par ce terme de « royaume, » Christ embrassait un horizon plus vaste, mais qu'il rattachait aussi son œuvre à celle de la théocratie et qu'il s'exprimait de manière à être mieux compris des foules, tandis que la désignation plutôt individualiste d'«Eglise, » qui correspond au caractère nouveau de la religion de la grâce, prévaut tout naturellement après la mort du Sauveur. Mais qu'on admette ou non la justesse de ces observations, le royaume de Dieu n'en demeure pas moins l'organisme de vie qui enveloppe dès ici-bas l'Eglise, pour manifester un jour, dans la plénitude de sa gloire, le règne de sainteté du souverain roi. Si frappant est même ce contraste entre l'état actuel et les perspectives radieuses de l'avenir, qu'à la vue de cette opposition, le fidèle hâte de ses prières et de ses désirs l'achèvement du salut que Christ a promis pour son retour et dont il nous reste à déterminer les caractères.

CHAPITRE V

La consommation du royaume de Dieu.

Chez les Hébreux le rapport de l'Eternel avec son peuple est présenté sous la forme d'un contrat. Israël prenant vis-à-vis de Jéhova un engagement d'obéissance, s'il le remplit, Dieu le bénira ; s'il est rebelle, Dieu le maudira (Deut. XI, 13-17) : ainsi le veut le droit théocratique. Il est naturel que l'enseignement synoptique, avec sa doctrine fortement marquée du royaume, reprenne la même idée [1], car les dispositions du roi et celles de ses sujets ne sauraient demeurer indépendantes. Partout où il y a pacte conclu, un lien de solidarité se forme et se maintient entre les parties contractantes : seulement la conception de Jésus, comme déjà celle du législateur israélite, implique que, le Dieu saint étant toujours fidèle, les hommes seuls dans leur méchanceté sont responsables de la rupture, lorsqu'elle se produit. En outre, comme les sentiments des hommes vis-à-vis de Dieu se montrent surtout dans les relations d'homme à homme, — l'esprit d'amour et de renoncement envers nos frères étant la marque authentique de la piété véritable, — ce principe nous conduit à la loi de réciprocité que formulent à plusieurs reprises les évangiles. « Si vous pardonnez aux hommes leurs offenses déclare par exemple le Seigneur, votre Père céleste vous pardonnera de même. Mais si vous ne pardonnez pas aux

[1] Comp. B. Weiss, § 32, *Die Vergeltungslehre.*

hommes, votre Père ne vous pardonnera pas non plus vos offenses. » (Matth. VI, 14, 15 ; comp. VII, 1, 2 ; XVIII, 32-35.)

Dans ce sens les membres du royaume sont comparés à des *serviteurs* soit de Dieu (Matth. XVIII, 23, 35), soit aussi de l'envoyé de Dieu, le Messie. (Matth. XXIV, 45; XXV, 14.) La vie des disciples de Christ est un *service*[1], ce qui n'est point exclu par leur privilège d'enfants du Père céleste, puisque le chef de famille a le droit, assurément, de compter sur le travail qu'il estime pouvoir exiger de ses fils. (Matth. XXI, 28.) Or, tout effort méritant un salaire en proportion de l'ouvrage fourni, le serviteur de la parabole, par exemple, qui, ayant eu le maniement d'une « mine, » en gagne dix, reçoit le commandement de dix villes. (Luc XIX, 12-19.) Dans un des enseignements du Sauveur, cette correspondance est même si rigoureusement établie, que le maître rend à ses serviteurs le service que les serviteurs rendent en général à leur maître (Luc XII, 36, 37) : ici les rôles sont renversés ; c'est l'expression presque paradoxale du principe de la réciprocité des devoirs auxquels sont également liés les sujets et le monarque.

Il est vrai que d'autres déclarations synoptiques présentent cette relation sous un jour qui semble très différent. Dans la parabole des talents du texte de Matthieu, qui est comme la contre-partie de celle des mines de l'évangile de Luc (Matth. XXV, 14-23 ; Luc XIX, 12-19), loin de se mesurer à l'importance du travail accompli, le salaire demeure toujours le même. Plus caractéristique encore est, dans ce sens, la parabole des ouvriers qui reçoivent chacun un denier, à quelque heure de la journée que le maître les ait appelés à aller à sa vigne (Matth. XX, 1-16) : comment ramener à l'unité ces deux séries divergentes d'enseignements ? Il suffit pour cela, me paraît-il, de tenir compte de la situation qui est faite aux membres du royaume. En réalité, s'il y a correspondance

[1] *Δουλεύειν Θεῷ.* (Matth. VI, 24.)

entre la conduite du maître et celle des serviteurs, Dieu donne pourtant à ceux qu'il emploie dans sa maison infiniment plus qu'il ne peut attendre de leur zèle. Leur salaire est moins un payement qu'une généreuse récompense, qui dépasse même de beaucoup ce que méritait leur service apprécié selon la stricte légalité. Ce contraste apparaît jusque dans la parabole qui relève avec le plus de force le principe de la proportionnalité (Luc XIX, 12-19), puisque, pour chaque mine gagnée, le serviteur reçoit l'intendance d'une ville. Dans ce règlement de compte éclate la munificence royale du maître ; la justice s'absorbe dans la miséricorde ; ce que le Seigneur octroie est un don magnifique de sa faveur. Aussi bien ces enseignements de Jésus ne sont après tout que des images représentant sous des formes diverses le prix inestimable offert par l'Eternel aux fidèles, la possession des privilèges célestes (Matth. XXV, 21, 23, 34), salaire glorieux qui leur sera remis lors de l'avènement du Messie (Matth. XXV, 34, 46) et qui leur est conservé jusqu'à ce jour comme un trésor dans les cieux. (Matth. V, 12 ; VI, 20.) Non que toute distinction doive disparaître du royaume. (Matth. V, 19.) Ceux qui auront fait le mieux valoir les grâces du souverain recevront en retour une augmentation de compétence [1] ; car, loin d'être synonyme d'oisiveté, la récompense que Christ promet à ses disciples est un travail toujours plus riche au service du Seigneur. Mais en dépit de cette diversité, tous deviendront participants de la joie de leur maître (Matth. XXV, 21, 23) : or, que sont les distinctions qui peuvent subsister dans le séjour céleste, lorsqu'on les compare à cette grande et glorieuse égalité ?

Au reste, ce qui est vrai des prix accordés l'est pareillement des peines. Si le salaire du serviteur obéissant est la félicité du royaume, le châtiment des rebelles sera l'exclusion de ce lieu de paix et de bonheur. Encore ici s'applique la loi

[1] Dix villes, cinq villes.

de la réciprocité selon les principes de la proportion la plus exacte. Celui qui juge sera jugé (Matth. VII, 1, 2) ; celui qui renie sera renié (Matth. X, 33) ; le serviteur qui aura connu la volonté de son Dieu sans l'accomplir sera battu de plus de coups, tandis qu'on traitera moins rigoureusement celui qui l'aura transgressée sans la connaître (Luc XII, 47, 48) : autant de différences qui s'effacent toutefois, absorbées dans l'uniforme sévérité de la réprobation, pour tous ceux que le maître expulsera de la salle du festin, loin de la personne du Christ et des joies de la maison royale. (Matth. XXII, 13 ; XXV, 10-12, 41.)

D'autre part il est nécessaire d'ajouter, pour prévenir toute interprétation fâcheuse de cet enseignement, que la correspondance établie par le Seigneur ne favorise en rien le principe, combattu si souvent ailleurs dans les écrits sacrés, du salut ou de la justification par les œuvres. Qu'on n'oublie pas que la doctrine évangélique de la rétribution concerne exclusivement ceux qui, déjà saisis par l'Evangile de Christ, ont prêté serment d'obéissance au souverain monarque du monde. Il n'est dit nulle part que les étrangers au royaume puissent y entrer tels qu'ils sont et par leur seule force. Le trésor messianique est un bienfait dont on ne devient participant que lorsque un changement profond s'est opéré dans la vie (Matth. XVIII, 3) : or, cette condition écarte à elle seule toute idée de mérite personnel. Jésus est si loin d'encourager les illusions de l'orgueil, qu'il déclare impossible aux hommes d'être sauvés, si le Seigneur ne leur en fait la grâce. (Matth. XIX, 25, 26.) Mais ce principe établi, il n'en est pas moins vrai que le membre du royaume, lorsqu'il l'est devenu, prend un engagement devant Dieu. A l'honneur qu'il reçoit sont liés des devoirs qu'il ne lui est pas loisible de négliger : que dis-je ? ces obligations sont elles-mêmes de glorieux privilèges. Il y a joie à travailler dans la maison du Père (Luc XV, 31) ; et celui qui dédaigne ou qui méconnaît ce bonheur, celui qui juge sa situation dure et pénible (Luc XV, 29), celui qui,

malgré ses protestations mensongères de soumission, va jusqu'à refuser son service (Matth. XXI, 30), celui qui, par exemple, prétend recevoir le pardon de Dieu sans pardonner lui-même au prochain de tout son cœur (Matth. XVIII, 23-35), cet homme, en agissant ainsi, montre qu'il n'est disciple de Christ qu'en apparence (Matth. VII, 15-20), c'est-à-dire qu'il n'appartient pas réellement au royaume (Matth. VII, 21), qu'il n'a pas reçu la robe de fête (Matth. XXII, 11) et que, s'étant illégitimement glissé dans la salle des noces, il mérite d'en être exclu par l'ordre péremptoire de son Seigneur. (Matth. XXII, 13 ; comp. XVIII, 35 ; VI, 15 ; VII, 2.)

Quant aux fils obéissants, loin que leur travail établisse un droit en leur faveur, Jésus combat au contraire ce préjugé de la manière la plus expresse : « Vous de même, affirme-t-il, lorsque vous avez fait tout ce qui vous était ordonné, dites : Nous sommes des serviteurs inutiles, nous avons fait ce que nous devions faire. » (Luc XVII, 10.) Qui donc oserait se glorifier de ses œuvres après ce mot rigoureux? Non, c'est par sa seule miséricorde que Dieu reçoit ses enfants dans son royaume : seulement il leur assigne à tous une tâche, et lors du grand règlement de comptes, il ne gardera pour toujours auprès de lui que ceux dont la conduite aura montré que leur engagement répondait à leur disposition réelle, la récompense accordée étant moins un salaire qu'une grâce motivée par la fidélité. « Cela va bien, dira alors le Christ à ses disciples, bon et fidèle serviteur ; tu as été fidèle en peu de choses, je t'établirai sur beaucoup, entre dans la joie de ton Seigneur.» (Mat. XXV, 21.)

Mais à quel moment s'opérera le triage ? Quand le maître entrera-t-il dans la salle du festin pour en bannir les indignes et pour présider aux réjouissances de ceux qu'il agrée comme les siens ? Cette action de la justice de Dieu s'exerce déjà jusqu'à un certain point dans ce monde. Il y a dès maintenant des catastrophes qui servent d'avertissement aux impies (Luc XIII, 3-5), de même qu'il est des compensations

réservées aux disciples qui suivent fidèlement Jésus-Christ. (Marc X, 29, 30.) Mais, pour ceux-ci, des persécutions se mêlent à ces bienfaits terrestres (Marc X, 30) ; et quant aux châtiments des rebelles, l'hypocrisie et les débordements qui se glissent jusque dans l'assemblée des croyants (Matth. VII, 15-23 ; XXIV, 48-50 ; XXV, 3, 11, 12, etc.) montrent assez que ce ne sont que des cas isolés et presque sans influence. De toute manière, les récompenses et les peines ici-bas se proportionnent rarement à la conduite réelle des hommes : c'est lors de l'accomplissement des temps qu'aura lieu la rétribution définitive (*συντέλεια αἰῶνος*, Matth. XIII, 39), ce qui nous conduit à traiter de l'eschatologie [1] que les synoptiques attribuent à Jésus-Christ.

Dans l'étude de cette question, cependant, l'historien se trouve dès l'abord en présence d'un très sérieux obstacle. Les discours que les évangiles rapportent sur ce sujet (Matthieu XXIV ; Marc XIII ; Luc XXI) représentent-ils l'enseignement authentique du Seigneur ou la conception judaïque des disciples ? Plusieurs théologiens modernes n'hésitent pas à se prononcer dans le second sens. D'après M. Holtzmann, par exemple, les premiers chrétiens sont loin d'avoir toujours saisi l'exacte pensée du maître ; dans la reproduction qu'ils nous en donnent se mêlent sur plus d'un point les préjugés et les espérances de leurs concitoyens [2]. Reuss est plus affirmatif encore dans le développement de cette thèse [3]. Ce critique estime, en effet, inadmissible que la religion de Jésus, « partout ailleurs si pure, si spirituelle, si essentiellement dégagée de tout alliage terrestre, ait eu pour couronnement une eschatologie aussi grossièrement matérialiste [4]. » La doctrine authentique du Seigneur s'exprime bien plutôt dans les paraboles du royaume. (Matth. XIII.) « Entre le moment présent

[1] Doctrine des choses finales.
[2] *Die synoptischen Evangelien*, p. 410.
[3] *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*, I, p. 247-253.
[4] *Ibid.*, p. 249.

et le but définitif, Jésus se plaisait à contempler une longue et lente période de fermentation, de purification, de progrès [1]. » C'est assez dire que Christ n'a pas attendu dans l'avenir une révolution soudaine, changeant brusquement les conditions du monde, et que les peintures si fortement colorées que nous donnent les évangiles sont le reflet des espérances ardentes des disciples bien plus que l'expression fidèle de l'enseignement du Sauveur.

On a même été si loin dans cette direction, qu'on a contesté jusqu'au sens immédiat et naturel des textes qui semblent les moins équivoques. Dans une étude récente sur ce sujet, M. Bruston, par exemple, cherche à montrer que le Christ synoptique n'a admis d'autre perspective à venir que celle d'une habitation spirituelle chez ses disciples, que c'est à ce point de vue seulement qu'il parle de sa venue prochaine, que l'idée d'une « parousie [2] » avec jugement dernier lui est demeurée étrangère et qu'elle ne se trouve point exprimée dans ses discours [3]. La plupart des critiques, cependant, repoussent avec raison, me paraît-il, cette exégèse [4]. Lorsque Jésus affirme, en particulier, qu'«à la fin du monde le Fils de l'homme enverra ses anges, » qu'«après ces jours de détresse, le soleil s'obscurcira, que la lune ne donnera plus sa lumière, que les étoiles tomberont du ciel et que les puissances des cieux seront ébranlées, » lorsqu'il ajoute qu'«alors le signe du Fils de l'homme paraîtra dans le ciel, que toutes les tribus de la terre se lamenteront et qu'elles verront le Fils de l'homme venant sur les nuées du ciel avec puissance et grande gloire » (Matth. XIII, 40-41 ; XXIV, 29, 30), est-il permis de spiritualiser ces peintures jusqu'à n'y reconnaître

[1] Ouvr. cité, p. 252.

[2] Retour glorieux du Seigneur.

[3] *L'Enseignement de Jésus sur son retour*, dans la *Revue de théologie et de philosophie* de Lausanne, 1890, Nos 2, 4, 5. *La Vie future d'après l'enseignement de Jésus-Christ*. Paris, 1890.

[4] Comp., par exemple, l'appréciation qu'en donne M. P. Lobstein, *Theol. Literatur zeitung*, 1892, 4, p. 89, 90.

qu'une description anticipée des conquêtes de l'Evangile sur le monde, et n'est-ce pas se laisser entraîner hors des limites d'une interprétation légitime par le désir de n'attribuer au Sauveur qu'une doctrine censée cohérente et digne de lui [1] ?

Voilà la question qu'on ne saurait éviter de se poser, et à laquelle plusieurs auteurs estiment ne pouvoir répondre avec impartialité qu'en se jetant dans l'autre extrême et en attribuant à Jésus toutes les paroles que rapportent les évangiles, sans en atténuer en quoi que ce soit l'âpreté et la rigueur. Renan, par exemple, qui se rattache à cette manière de voir, reproduit en ces termes la pensée du fondateur du christianisme. « Les idées apocalyptiques de Jésus, dit-il, dans leur forme la plus complète, peuvent se résumer ainsi. L'ordre actuel de l'humanité touche à son terme. Ce terme sera une immense révolution, « une angoisse » semblable aux douleurs de l'enfantement ; une *palingénésie* ou « renaissance » (selon le mot de Jésus lui-même), précédée de sombres calamités et annoncée par d'étranges phénomènes. Au grand jour, éclatera dans le ciel le signe du Fils de l'homme ; ce sera une vision bruyante et lumineuse comme celle du Sinaï, un grand orage déchirant la nue, un trait de feu jaillissant en un clin d'œil d'orient en occident. Le Messie viendra avec les nuages, revêtu de gloire et de majesté, au son des trompettes, entouré d'anges. Les disciples siégeront à côté de lui sur des trônes. Les morts alors ressusciteront et le Messie procédera au jugement.... Que tout cela fût pris à la lettre par les disciples et par le maître lui-même à certains moments, c'est ce qui éclate dans les écrits du temps avec une évidence absolue. Si la première génération chrétienne a une croyance profonde et constante, c'est que le monde est sur le point de finir.... Cette vive

[1] C. Bruston, *Revue de théologie et de philosophie*, p. 352 et suiv. ; 159, 441. Le fait que Matthieu XXVI, 64, selon toute probabilité, ne s'applique pas à la parousie (comp. par exemple Meyer à ce passage), n'est certes pas une raison pour dépouiller de leur sens immédiat tous les autres textes du même genre : l'exégèse doit se garder de ces généralisations.

proclamation : « Le temps est proche ! » qui ouvre et ferme l'Apocalypse, cet appel sans cesse répété : « Que celui qui a » des oreilles entende ! » sont les cris d'espérance et de ralliement de l'âge apostolique [1]. »

On le voit, tout est spirituel dans un sens, et tout est matériel dans l'autre : comment choisir entre des systèmes si différents ? A vrai dire, ces conceptions rivales sont hérissées d'obstacles qui semblent insurmontables des deux côtés ; car enfin, s'il est difficile d'écarter les textes des évangiles qui prêtent à Jésus l'idée d'un retour sur les nuées (Marc XIII, 26, 27 ; Matth. XXIV, 30, 31 ; XXV, 31), on comprend que l'exégèse répugne à admettre que le Christ ait placé cette manifestation au temps de la génération contemporaine (Marc XIII, 30, 31 ; Matth. X, 23 ; XXIV, 34, 35), que lui, le Sauveur des hommes, soit tombé comme le premier Israélite venu de son époque dans cette étrange erreur. C'est pour éviter ce double écueil qu'un critique de nos jours, M. Weiffenbach, propose la solution suivante [2]. Il s'attache à dégager, par une analyse ingénieuse et souvent serrée, le fonds des croyances juives qui percent dans les discours attribués à Jésus [3], éléments extérieurs qui sont mis sur le compte de la reproduction des disciples et non de l'enseignement du maître. Il est même douteux, continue ce savant, qu'il y ait jamais eu, dans la pensée du Seigneur, relation organique entre l'idée de son retour et celle de la ruine de l'état théocratique ; cette connexion si souvent admise par la critique n'a été établie qu'après coup par les rédacteurs des textes évangéliques actuels [4]. D'autre part, il est nécessaire de supposer une parole de Jésus à laquelle ont pu se rattacher, avec quelque vraisemblance, les espérances même les plus ardentes de

[1] Renan, *Vie de Jésus*, 13e édit., p. 284-287. Comp. Keim, *Gesch. Jesu von Nazara*, II, p. 566-568 ; III, p. 204-207.

[2] *Der Wiederkunftsgedanke Jesu.* (Leipzig, 1873.) Voir les éléments de cette explication déjà dans Weisse, *Die evangelische Geschichte*, II, p. 310-321.

[3] Ouvr. cité, surtout p. 147 et suiv.

[4] *Ibid.*, p. 339 et suiv., 363.

l'Eglise ; à cet égard l'exégèse spiritualiste de Reuss et de son école n'explique pas la forme précise que prit, dès l'origine, l'eschatologie des premiers chrétiens. Quelle fut donc la révélation du Sauveur qui frappa si vivement les esprits, qu'elle marqua d'une empreinte évangélique incontestable les croyances communes aux Juifs et aux chrétiens de l'époque? Cette prophétie authentique, Weiffenbach la trouve dans les paroles du maître qui se rapportent à sa résurrection. Jésus a prévu que la mort serait impuissante à engloutir sa vie et que sa victoire sur le sépulcre le ramènerait, triomphant, auprès des siens. Seulement son entourage, mal préparé pour saisir le sens exact de ces discours, les appliqua en partie à une « parousie » à venir en les confondant avec les idées judaïques régnantes. On ne crut pas, même après la réapparition du Seigneur, que toutes ses glorieuses promesses se fussent réalisées ; ce qu'on en retint de plus clair, c'est que l'accomplissement en était proche ; mais on se dépeignit cet avènement glorieux en puisant largement dans l'apocalypse juive, à laquelle la tradition chrétienne la plus ancienne emprunte son incomparable richesse d'images et de couleurs. Ainsi se seraient formés, autour de l'idée de la résurrection du Sauveur et de celle du jugement dernier, les deux courants parallèles qui traversent l'enseignement évangélique, mais qui, d'après cette supposition, doivent leur origine à une seule série primitive de prédictions identiques, quoique revêtues peut-être de formes diverses suivant les circonstances et les besoins [1].

Quelque ingénieuse cependant que soit cette solution, il me semble difficile de la considérer comme tenant un compte exact de toutes les données du problème [2]. Certes, il est fort possible que bien des confusions se soient produites dans les esprits des disciples et que telle parole du Christ qu'ils n'avaient qu'imparfaitement saisie les ait confirmés,

[1] Ouvr. cité, p. 380-424.
[2] Comp. Wendt, II, p. 544.

comme on nous l'indique, dans leur croyance au prochain retour du Seigneur. Mais est-on fondé pour cela à conclure que Jésus n'a jamais parlé que de sa victoire sur le tombeau et que les événements plus lointains sont restés en dehors du cercle de sa pensée? Rien ne serait plus illégitime, me paraît-il, qu'une telle supposition. Quoi qu'en dise Weiffenbach [1], on ne comprend guère comment les premiers chrétiens en sont venus à dédoubler en deux courants si nettement tranchés le cycle d'enseignements que ce savant déclare identiques à l'origine. Est-il possible d'ailleurs de contester que Jésus ait prévu la ruine de l'état juif et qu'il ait entretenu les siens du jugement qui doit marquer la fin du monde ? On sait avec quelle douleur il constate l'incrédulité de son peuple, triste prélude de la catastrophe qui doit venir (Matth. XXI, 42-44 ; XXIII, 37-39) ; aussi la plupart des critiques reconnaissent-ils que Matth. XXIV, 4-28 se rapporte à la destruction de la ville théocratique [2]. Et quant au grand triage final, n'est-il pas affirmé dans les paraboles les plus authentiques sorties de la bouche du maître [3]? (Matth. XIII, 39-43, 49, 50.) Or, puisque Jésus a prédit ces deux événements, il est naturel qu'il les ait mis en rapport, quoique avec moins de précision sans doute que ne semble l'indiquer le récit des deux premiers évangiles : seulement, s'il faut admettre une certaine altération dans la manière dont les textes reproduisent cet enseignement, jusqu'où s'est étendue l'influence des éléments perturbateurs? où placer la limite? Deux problèmes distincts se posent, lorsqu'on aborde l'étude de cette question.

1° Si Jésus a cru à un bouleversement subit du monde au dernier jour, s'est-il représenté cette catastrophe comme

[1] Par exemple, p. 400-406, 417-421.

[2] Holtzmann, par exemple, p. 405.

[3] Weiffenbach, sans doute, fait effort pour montrer que les éléments eschatologiques de ces discours ne remontent pas jusqu'à Jésus (p. 321 et suiv.) ; mais son raisonnement sur ce point me semble fort arbitraire. Le texte parle du « Fils de l'homme, » expression dont le sens ne saurait être éludé.

prochaine ? Plusieurs paroles semblent montrer que telle a bien été sa conviction. N'a-t il pas dit positivement à ses disciples qu'ils « n'achèveraient pas de parcourir les villes d'Israël, que le Fils de l'homme ne fût venu » (Matth. X, 23), et le grand discours eschatologique des deux premiers évangiles n'exprime-t-il pas, à peu de chose près, la même pensée ? Celui de Matthieu, par exemple, qui voit dans la ruine de Jérusalem[1] (XXIV, 3-28) et dans la fin du monde (v. 29-44) les actes principaux du jugement à venir, les relie par la formule : « Aussitôt après ces jours » (v. 29), comme si ces deux catastrophes devaient se succéder presque sans intervalle[2] ; et pour ne laisser subsister aucune ombre d'hésitation, après avoir dépeint l'ébranlement des « vertus des cieux » et la venue du Fils de l'homme sur les nuées, le texte ajoute : « Je vous le dis en vérité, cette génération ne passera point que tout cela n'arrive[3]. » Si donc il fallait chercher dans cet enseignement l'expression authentique des espérances du maître, ne serait-on pas obligé d'admettre que Christ n'a guère prévu la longue série de siècles qui devait s'écouler entre sa mort et la dissolution de l'univers actuel ?

Mais la pensée du Seigneur apparaît sous un jour très différent lorsqu'on la considère à la lumière d'autres déclarations synoptiques. Dans son remaniement du discours qui vient d'être cité, Luc déjà intercale entre les deux faits que Marc et Matthieu semblent confondre une période indéterminée qu'il désigne sous le nom de « temps des Gentils[4]. » Or, plusieurs textes encore confirment cette donnée en montrant le retour de Jésus comme devant être fort retardé, au point de lasser la patience des disciples : indications remarquables, dont il est d'autant plus nécessaire de tenir compte, qu'elles

[1] Le verset 14 est une sorte de parenthèse.

[2] De même dans Marc XIII (comp. v. 5-23, 24-37).

[3] Vers. 34. L'interprétation de *γενεά* par « peuple juif, » — « race humaine » ou « siècle actuel » n'est qu'une défaite. D'après le sens du terme, *γενεά* ne peut désigner que la génération contemporaine de Jésus-Christ.

[4] Luc XXI, 8-24, 25-36, surtout vers. 24. Comp. p. 99-101.

ne nous sont parvenues qu'au travers de milieux où régnait sans aucun doute la croyance à l'avènement prochain du Seigneur. Ainsi le méchant serviteur, voyant se prolonger l'absence de son maître, se met à fréquenter les ivrognes (Matth. XXIV, 48, 49) ; les vierges aussi s'endorment, parce que la nuit s'avance, et telle est la longueur de leur attente que les lampes de plusieurs s'éteignent avant l'arrivée de l'époux. (Matth. XXV, 5-8.) Au reste, les paraboles du royaume de Matth. XIII ne supposent-elles pas un travail spirituel de la vérité, une action progressive de l'Evangile sur le monde ? Christ s'est donc bien représenté la fin comme éloignée encore [1], et quant aux textes qui semblent lui imputer l'autre opinion, ils proviennent apparemment d'une confusion qui se fit dans les esprits des disciples. Pleins de l'idée que le royaume messianique allait venir (Luc XIX, 11 ; Act. I, 6), ceux-ci mêlèrent involontairement leurs croyances à celles de leur maître, en mettant sur le même plan des événements que Jésus avait fort bien distingués [2] : aussi pouvons-nous répondre à la question posée en affirmant que, loin de rien brusquer dans l'idée qu'il s'est faite du royaume, Christ s'est réservé, et même avec une ampleur qu'attestent les évangiles (Matth. XIII), le temps nécessaire à un développement lent et graduel. D'autre part, la solution de ce point de chronologie prophétique est loin d'écarter toutes les difficultés ; car, si même on admet le résultat que nous avons obtenu, l'examen du côté religieux et moral du problème discuté fait surgir, semble-t-il, de nouveaux doutes plus sérieux encore.

2° Bon nombre de critiques, en effet, à la suite de Reuss, déclarent incompatibles « l'eschatologie matérialiste des synoptiques et la religion partout ailleurs si spirituelle et si pure de Jésus. » Qu'on y réfléchisse toutefois : une évolution progressive ne peut-elle en aucun cas aboutir à une catastrophe sou-

[1] Comp. Marc XIII, 35 ; Matth. XXIV, 14.

[2] Comp. Matth. XXIV, 29 avec Luc XXI, 24 ; voir aussi à la p. 100 de ce volume.

daine ? Contester ce fait, ce serait méconnaître étrangement les conditions de l'existence actuelle. La mort n'est-elle pas le dénouement violent et brutal de toute vie d'homme ici-bas ? Et que sont les maladies qui la précèdent, sinon des bouleversements partiels, annonçant et préparant la grande crise finale ? En réalité, l'univers ne présente nulle part le spectacle d'un développement régulier : la nature a ses cataclysmes, l'histoire ses périodes d'anarchie, enfantements pleins d'angoisse, mais d'où sortent des mondes nouveaux. Il n'en va point autrement dans le royaume de Dieu et, — pourquoi ne pas l'ajouter ? — c'est l'influence funeste du péché qui rend ces secousses nécessaires. Sans le mal avec les souffrances et les déchirements qu'il produit, au terme de l'ère présente notre organisme terrestre disparaîtrait par un mouvement insensible, de même que la fleur s'ouvre et passe pour se changer en un fruit mûr. Mais il y a dans le fond de notre être actuel des éléments mauvais qui doivent en être enlevés ; bien plus, il faut que la nature physique elle-même se transforme pour amener le plein épanouissement du royaume : tant il est vrai que, si l'on rétablit l'exacte pensée du Sauveur sur l'époque de son avènement, l'eschatologie que lui prêtent les récits sacrés n'est nullement contraire à sa conception spirituelle de l'Evangile.

Mais en quoi consistera cette crise finale dont nous venons d'établir l'importance ? A la suite des prophètes israélites, qui décrivent avec tant de vigueur le jugement des nations (Joël III, 2, 11-14, par exemple), l'enseignement du Seigneur s'approprie, en la transformant, cette doctrine [1]. Il y aura donc manifestation de la justice de Dieu frappant les ennemis du royaume ; seulement ce n'est pas contre les païens tout d'abord que cette vengeance divine s'exercera. Christ ayant prédit la révolte et le châtiment du peuple de la promesse, le premier acte de la rétribution à venir sera la

[1] C'est le ἡμέρα κρίσεως de Jésus. (Matth. XII, 36.)

destruction de la cité rebelle qui a grièvement outragé le souverain monarque en tuant ses serviteurs et même son Fils. (Matth. XXI, 34-41 ; XXII, 6, 7 ; XXIV, 4-28 ; Marc XIII, 5-23 ; Luc XXI, 8-23.) Le discours eschatologique principal dépeint ce jugement de Dieu comme devant être précédé de persécutions, de guerres civiles et de bouleversements sans exemple. (Luc XXI, 10-24.) Ce fut, en effet, une période agitée, dont les malheurs durent sembler effrayants aux Israélites pieux, pleins de respect pour la terre théocratique, — bien qu'on ne puisse se défendre de voir quelque exagération dans l'annonce des signes dont parle le texte (Luc XXI, 11) : — peut-être n'avons-nous là qu'une de ces confusions familières à la perspective prophétique ; peut-être aussi les disciples, qui citent de mémoire, appliquent-ils à la ruine de Jérusalem certains traits qui devaient concerner la fin du monde d'après l'enseignement primitif du Seigneur.

Quoi qu'il en soit, à ce déploiement de rigueur doit succéder la « période des Gentils » que le troisième évangile intercale ici sans en déterminer la durée (Luc XXI, 24), après quoi viendra la crise finale présentée sous le nom d'« accomplissement des temps. » (*συντέλεια αἰῶνος*, Matth. XIII, 39, 49.) Cette désignation remarquable mérite d'être relevée. Les « temps » en question (*ὁ αἰὼν οὗτος*, Luc XX, 34) marquant l'époque historique qui commence avec le christianisme, l'expression qu'emploie le Sauveur (*συντέλεια*) implique la double idée du *terme* et de l'*achèvement*, ce qui signifie que, à la limite du siècle présent et de l'éternité, les éléments impérissables de l'univers se manifesteront avec éclat, dans toute leur plénitude. C'est là le « renouvellement » que mentionnent ailleurs les synoptiques (*παλιγγενεσία*, Matth. XIX, 28) ; — sans que la théorie du millénium ou du règne de Christ sur la terre trouve néanmoins dans cette doctrine un point d'appui suffisant.

Au contraire, ce qui ressort plutôt de cet enseignement, c'est la certitude de la dissolution du monde actuel, qui

s'effondrera sous le souffle de la puissance de Dieu, comme une maison battue par la tempête. (Matth. XXIV, 29.) Alors apparaîtra dans le ciel le signe du Fils de l'homme ; devant ce roi triomphant « toutes les tribus de la terre » se frapperont la poitrine (Matth. XXIV, 30 ; Luc XXI, 26), — rassemblement qui semble indiquer une résurrection générale, quoique celle-ci ne soit pas expressément annoncée et que ce point soulève une difficulté sur laquelle je reviendrai. Les élus de Christ étant en tous cas réunis des quatre vents des cieux (Matth XXIV, 31 ; Marc XIII, 27), à ce moment se place la scène du jugement final (Matth. XXV, 31-46), dont la description saisissante, qui couronne l'eschatologie synoptique, laisse pourtant subsister certaines obscurités qu'il est nécessaire de relever au terme de cette étude.

1° En premier lieu, le sort définitif des hommes n'étant réglé, semble-t-il, que par la sentence souveraine du tribunal de Christ (Matth. XXV, 31-46), qu'est-ce que Jésus a pensé de l'état de l'âme entre la mort et cette rétribution suprême ? L'Ancien Testament parle à plusieurs reprises d'un séjour des trépassés [1], lieu de silence où l'on mène une existence vague et à peine digne de ce nom (Ps. VI, 6 ; CXV, 17) : mais le Sauveur nous présente la situation des défunts sous un aspect tout autre. Dans la parabole de Lazare, par exemple (Luc XVI, 19-31), l'un des héros du récit subit déjà de cruels tourments, tandis que l'autre est transporté dans le sein d'Abraham, où il semble jouir d'une félicité sans mélange, le tout avant la fin du monde, puisque les frères du riche sont encore sur la terre des vivants (vers. 27) : quelque part qu'on fasse au style figuré, cet enseignement paraît couper l'Hadès [2] en deux régions distantes entre lesquelles s'étend un abîme que nul ne saurait franchir. (Vers. 26.) Ailleurs la partie du Scheol [2] réservée aux bienheureux reçoit le nom de

[1] שְׁאוֹל, ᾅδης.

[2] Séjour des morts, avant la résurrection.

« Paradis » (παράδεισος, Luc XXIII, 43) ; c'est même là que Jésus, sur la croix, donne rendez-vous à l'un de ses compagnons de supplice. Quelle conclusion faut-il donc tirer de ces passages, qui semblent affirmer que, dès après son départ de cette terre, l'homme passe sans transition dans un état de souffrances ou de bonheur ?

Il est généralement admis par la théologie évangélique : *a*) Qu'entre la mort et le jugement les trépassés existent sous forme d'«esprits, » c'est-à-dire qu'ils n'ont plus leur organisme terrestre, mais sans être encore en possession de leur corps glorieux. *b*) Que c'est à l'issue du jugement final, et alors seulement, que leur situation deviendra définitive. — Ces deux hypothèses, cependant, mises en présence des textes que je viens de signaler et d'autres de contenu analogue, ne laissent pas de soulever de sérieuses difficultés.

a) Premièrement est-il vrai qu'entre la mort et le jugement les hommes doivent être privés de corps ? Dans un de ses enseignements au moins, Jésus semble montrer le contraire. Interrogé par les sadducéens, Christ leur prouve la résurrection en rappelant que Moïse nomme Jéhova « le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob, » d'où le Seigneur conclut que « Dieu n'est pas le Dieu des morts, mais des vivants, puisque tous vivent pour lui » (Luc XX, 37, 38) : or, cette déclaration ne suppose-t-elle pas qu'Abraham était au bénéfice de sa résurrection au moment où Jésus argumentait de la sorte ? Car enfin, si le patriarche n'avait existé qu'à l'état d'«esprit » dans le séjour des ombres (comp. Luc XXIV, 39), comment Christ aurait-il pu se prévaloir de son exemple pour établir, en face des négations qu'on lui oppose, le retour à la vie des trépassés ? Et le présent qu'emploie le texte[1] ne semble-t-il pas énoncer une règle du gouvernement divin, un principe en vertu duquel, à mesure qu'un mort est couché dans le sépulcre, il en ressort de quelque façon mys-

[1] Ὅτι δὲ ἐγείρονται οἱ νεκροί,... v. 37.

térieuse pour recevoir la récompense ou le châtiment qui lui est dû de par la volonté du Seigneur [1] ?

b) La parabole de Lazare et du riche confirme cette manière de voir, en donnant à entendre que les hommes entrent, dès qu'a sonné pour eux l'heure de la mort, dans une situation qui ne semble guère pouvoir être modifiée. Abraham ne déclare-t-il pas qu'un grand abîme sépare l'une de l'autre les deux régions du séjour des trépassés (Luc XVI, 26), et le caractère en apparence définitif des souffrances et de la félicité dévoilées dans cet enseignement ne rend-il pas la doctrine d'une rétribution future fort inutile ? Aussi peut-on se demander ce que devient, en présence de ces déclarations, l'idée traditionnelle ou jusqu'à quel point ces textes laissent subsister la théorie d'un état provisoire de l'homme entre la mort et le jugement à venir.

2° A la difficulté d'établir la notion évangélique de l'Hadès s'en ajoute une autre au sujet de la résurrection finale. Fait digne de remarque, nulle part les synoptiques n'affirment le réveil simultané des bons et des méchants ; car les deux seuls textes qui traitent de cette matière ne parlent que d'une résurrection des justes [2], d'où l'on pourrait conclure que, la foi en Christ étant la condition de ce retour à la vie, les ennemis du royaume resteront dans cet état « d'esprits » sans corps ou d'ombres que redoutent les démons. (Marc V, 10-13.) — Et cependant la scène du jugement dernier (Matth. XXV, 31-46) semble difficile à concevoir autrement que dans l'hypothèse d'une résurrection générale ; car enfin qui sont « toutes ces

[1] C'est dans ce sens qu'interprète M. Bruston. « Pour toutes ces raisons, dit-il, le triage dont parlent ces deux paraboles a lieu, non à la fin du monde, mais à la mort de chaque individu. » (*Revue de théol. et de phil.*, 1890, 5e cah., p. 435.) Seulement le tort de cet auteur est de n'admettre, dans l'enseignement de Jésus, que cette conception et d'écarter tout ce qui s'en éloigne. (*Ibid.*, p. 421 et suiv.)

[2] Luc XIV, 14 ; XX, 36. (Matth. XXII, 30 ; Marc XII, 25.) Cette dernière parole comparant les ressuscités aux anges de Dieu, il ne peut être question que des élus, mis en possession de la joie du royaume.

nations » qui, d'après la parole du Seigneur, auront à comparaître devant son trône? Ceux-là seulement qui vivront lors de la « parousie? » Mais l'exclusion des morts, c'est-à-dire de l'énorme majorité des hommes, n'ôterait-elle pas à cet acte de justice toute espèce de valeur? Qu'est-ce que ce juge suprême auquel on sera soumis ou non suivant le hasard d'une date de naissance? Que penser de ce Messie qui n'exercera la rétribution souveraine que sur la personne de ceux qu'il trouvera sur la terre au jour de son avènement glorieux? Suffira-t-il donc que ses disciples aient péri martyrs pour perdre leur récompense, ou que les persécuteurs de l'Eglise se soient endormis rassasiés de jours pour échapper aux atteintes du châtiment? Il faut le reconnaître : le pouvoir de Christ sur les nations n'est sérieux que s'il s'étend aux morts et aux vivants et si même les morts, bons et méchants, ressuscitent, puisqu'il n'est guère admissible que, dans la pensée du Seigneur, les uns doivent avoir leur corps lorsqu'ils seront cités devant son tribunal, tandis que les autres ne défileraient sous ses yeux qu'à l'état d'esprits ou d'ombres. Si donc les deux seuls textes des évangiles qui traitent de ce sujet ne font mention que du réveil des justes (Luc XIV, 14; XX, 36), il semble manifeste, d'autre part, qu'une résurrection générale est la condition nécessaire de l'exercice des droits attribués au juge suprême. Y a-t-il là contradiction qui ne puisse se résoudre? Jésus n'a-t-il jamais ramené ces deux éléments à l'unité? A-t-il donné sur ce sujet une doctrine complète, ou s'est-il contenté d'indications sommaires? Encore un point obscur que signale l'exégèse, mais dont l'enseignement synoptique ne fournit nulle part d'une manière certaine la solution.

3° Si de l'idée de la résurrection finale on passe à celle du jugement, ici de nouveau même contraste, les paraboles de l'ivraie et du filet paraissant indiquer que ce triage ne portera que sur les membres apparents ou réels du royaume

(Matth. XIII, 24-30, 36-43, 47-50), tandis que Matthieu XXV, 32[1] semble appliquer l'action de la justice divine à « toutes les nations. » Il est vrai que la suite du même discours restreint notablement la portée de ce texte, puisqu'il y est affirmé que la conduite des hommes à l'égard des disciples de Jésus-Christ apparaîtra comme l'indice et l'expression des sentiments qu'ils auront eus envers le maître. (Vers. 40, 45.) Cette règle supposant, chez ceux qui y seront soumis, une certaine connaissance de l'Evangile, il en résulte que « les nations » citées devant le Fils de l'homme (v. 32) ne se distinguent guère du royaume de Dieu tel qu'il se réalise dans le monde : c'est la chrétienté présentée comme organisme historique, c'est l'ensemble des peuples qui subissent l'influence de Jésus-Christ. Mais si tel est le cas, quelle sera la situation faite aux païens qui n'ont jamais ouï le message de la grâce ? Seront-ils condamnés malgré leur ignorance ? Echapperont-ils, d'une manière quelconque, au jugement ? Les textes gardant le silence sur ce point, on ne peut, encore ici, que soulever la question sans essayer d'y répondre.

En résumé, tout n'est pas transparent dans l'eschatologie que donnent les synoptiques[2]. Qu'il s'agisse de l'état des hommes après la mort, de la résurrection générale ou du jugement à venir, il est malaisé de tirer au clair tous les problèmes et de ramener ces éléments si complexes à l'unité. Cette incertitude peut tenir à l'obscurité inhérente aux prophéties ; il est possible aussi que les disciples, sous l'empire

[1] C'est, me paraît-il, rétrécir arbitrairement le sens de ce texte que de n'y voir, comme le fait M. Beyschlag (I, p. 202), que le développement magnifique de la pensée exprimée dans Matth. X, 42, par exemple, en écartant l'idée du jugement au dernier jour.

[2] C'est à la dogmatique qu'il appartient de dégager, si elle le peut, la substance doctrinale de ces écrits. Je rappelle que la théologie biblique est une science historique, qui reproduit ou qui raconte, mais sans imposer aux auteurs bibliques, en cas de divergences ou de contradiction, une solution que ceux-ci ne lui fournissent pas avec quelque certitude.

des croyances très différentes qui subjuguaient leur pensée, n'aient pas toujours exactement saisi et bien rendu les discours prononcés par le Sauveur. Quoi qu'il en soit, si l'on fait abstraction des difficultés très réelles qui ont été signalées, deux thèses principales découlent, en ces matières, de la doctrine de l'Evangile et s'expriment dans les déclarations eschatologiques de Jésus-Christ.

a) Au terme du temps présent, le royaume de Dieu sera consommé dans la gloire. (Matth. VIII, 11 ; XXV, 34 ; XXVI, 29.) Lumineux comme les anges (Luc XIV, 14 ; XX, 36), les justes ressuscités goûteront une félicité éternelle dans la contemplation du Seigneur. (Matth. V, 8 ; XXV, 46.)

b) Les membres infidèles du royaume, les ennemis de Christ, rebelles à l'Evangile, seront livrés d'autre part à une perdition [1] que les textes appellent « géhenne du feu [2] » ou « géhenne, » la mention des flammes n'étant du reste qu'une image, puisqu'ailleurs au contraire il est question des « ténèbres du dehors. » (Matth. XXII, 13.) Ce qui semble indiquer que cette peine n'est pas l'anéantissement, c'est l'expression de « pleurs et de grincements de dents » qui revient à plusieurs reprises dans les paroles évangéliques (Matth. XIII, 42, 50 ; XXII, 13 ; XXIV, 51 ; XXV, 30 ; Luc XIII, 28), symbole non de la destruction de l'être, mais de la rage impuissante et des angoisses du désespoir.

c) Quant à l'heure de ce jugement, elle est inconnue même des anges, même du Fils de Dieu (Marc XIII, 32) ; de là, pour le serviteur fidèle de Christ, le devoir impérieux de la vigilance. (Marc XIII, 35-37 ; Matth. XXV, 13.) On peut l'affirmer à bon droit : si toute la doctrine du Sauveur tend à régler la conduite, son eschatologie surtout aboutit à la pratique,

[1] *Ἀπώλεια*, Matth. VII, 13 ; *κόλασις αἰώνιος*, Matth. XXV, 46, châtiment « éternel » comme la vie qui est la récompense des justes.

[2] *Γέεννα*, Matth. V, 29 ; X, 28 ; *γέεννα τοῦ πυρός*, Matth. V, 22. גֵּיא הִנֹּם, vallée de Hinnom, au sud de Jérusalem, profanée par le culte de Moloch et vouée dès lors à la ruine (2 Rois XXIII, 10 ; Jér. VII, 32, 33) : de là, chez les rabbins, le mot de géhenne, désignation du lieu de supplice des réprouvés.

puisqu'elle se résume dans cette exhortation à laquelle les chrétiens sans distinction, jeunes ou vieux, sont sérieusement appelés à prendre garde : « Ce que je vous dis, répète Jésus-Christ à ses disciples, je le dis à tous : Veillez. » (Marc XIII, 37.)

Seconde subdivision. — L'enseignement de Jésus d'après le quatrième évangile[1].

CHAPITRE PREMIER

Le Père et le Fils.

Si la doctrine des synoptiques développe l'idée du royaume, celle de l'évangile de Jean met avant tout en lumière la personne de Jésus-Christ, le Fils unique de Dieu. Pour rendre la physionomie exacte de cet enseignement, il faudrait donc partir d'une vérité qui en résumât, si possible, la substance et autour de laquelle le reste vînt se grouper sans effort : or, il en est une qui répond à un double point de vue à ce besoin, d'abord parce qu'elle exprime mieux que toute autre l'intuition directrice de l'ouvrage, ensuite parce qu'elle est si rayonnante de clarté divine, qu'elle semble descendre des hauteurs célestes et retentir sur la terre comme la parole

[1] On sait que la plupart des manuels de théologie biblique écartent le quatrième évangile comme source de l'enseignement du Sauveur. Quelques-uns, cependant, que je tiens à rappeler ici, le maintiennent et l'utilisent; voir en particulier : Schmid, p. 101 et suiv. ; van Oosterzee, p. 80-108 ; Beyschlag, I, p. 212-293. Seulement Schmid a le tort de traiter en un seul bloc le contenu des quatre évangiles, tandis que les deux autres auteurs distinguent. L'exposé que donne M. Beyschlag du type johannique de l'enseignement de Jésus mérite surtout d'être signalé. M. Wendt, lui aussi, fidèle à ses prémisses critiques, tient grand compte du quatrième évangile, du moins de ce qu'il considère comme primitif dans cet écrit, dont le contenu doctrinal, ainsi que ce savant le montre avec beaucoup de justesse et de sagacité, se rapproche sur tous les points essentiels de celui des synoptiques. La position prise par les travaux récents de MM. Wendt et Beyschlag semble marquer, dans la manière de comprendre cet important sujet, une réaction qui serait en train de se produire.

même de Jéhova. « Dieu a tant aimé le monde, a dit Jésus, qu'il a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle [1]. » (III, 16.) Tout l'Evangile du salut se concentre dans ce glorieux message, si simple qu'un enfant peut le comprendre, et si grand dans son immensité lumineuse, qu'aucun effort de la pensée humaine ne saurait en sonder les profondeurs. Voici, me paraît-il, les idées qui y sont contenues et qui me fourniront le principe de division de cette étude [2].

Au frontispice est la proclamation triomphante de l'amour divin [3], dont l'action souveraine enveloppe et dirige toute l'œuvre rédemptrice. Puis, la note dominante jetée et vibrant à travers les âges, le texte met en présence Dieu et le monde [4], c'est-à-dire celui qui sauve et ceux en faveur de qui s'accomplit sur la terre le miracle du salut. Seulement ce n'est pas l'Eternel, lui seul, qui entre en contact avec les hommes. Une des doctrines essentielles de l'évangile étant que Dieu ne se manifeste que par le Fils (XIV, 6), nous aurons à considérer en premier lieu la relation que Christ établit entre le Fils et le Père ; ensuite, à l'analyse des deux termes de l'opposition signalée [5] s'ajoutera l'étude du rapport qui les unit [6] ; après quoi nous nous occuperons soit des conditions exigées pour l'appropriation de cette vie divine [7], soit enfin du jugement dont la grâce de Dieu, qui attire ou qui repousse suivant les

[1] Ce témoignage immortel était certes assez frappant pour se fixer dans l'esprit de l'apôtre jusqu'à transformer sa conception des choses et jusqu'à imprimer à toute sa théologie un caractère déterminé. Quant à la tentative faite par M. Weiss, par exemple, pour distinguer dans ce texte le noyau primitif du remaniement de l'évangéliste, je renvoie le lecteur à ce que j'en ai dit aux pages 184-186.

[2] Reuss, dans son substantiel exposé de la « théologie johannique, » se rattache de préférence à 1 Jean IV, 9. (II, p. 427.)

[3] « *Οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ Θεός....* »

[4] « ...*Ὁ Θεὸς τὸν κόσμον...* »

[5] Ch. 1 : *le Père et le Fils* ; ch. 2 : *le Monde*.

[6] « ...*Ὥστε τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν.* » Ch. 3 : *l'Œuvre du Fils dans le monde.*

[7] « ...*Ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται, ἀλλ' ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον.* » Ch. 4 : *la Vie éternelle* (c'est-à-dire par la foi).

dispositions secrètes des hommes, devient l'agent et l'organe dans l'histoire jusqu'à la consommation de toutes choses au dernier jour [1].

Tout d'abord, quel est le trait marquant par lequel se distingue le Dieu du quatrième évangile ? Faut-il chercher ce caractère original dans les expressions que Jésus emploie quand il dit, par exemple : « Père saint, » ou : « Père juste ? » (XVII, 11, 25.) Non, car on trouve des désignations pareilles ailleurs encore dans l'Ecriture, même chez les prophètes de l'Ancien Testament. Le texte IV, 24 [2] est sans contredit d'une plus grande portée, car si Moïse déjà, par son interdiction des images, plaçait Jéhova fort au-dessus de toute représentation matérielle, jamais, avant Jésus, la spiritualité de Dieu n'avait été proclamée avec tant de puissance et de grandeur. Et ce qui rend cette parole plus significative, c'est l'application que le Seigneur en tire, lorsqu'il affirme que le Dieu esprit demande qu'on l'adore en esprit, ce qui implique la transformation du culte ; car, Jérusalem et le Garizim devant également disparaître (v. 21), le seul sanctuaire digne de Dieu, c'est le cœur de l'homme, le seul sacrifice véritable, l'offrande des pensées, et les cérémonies auxquelles on se soumet encore n'ont d'importance que dans la mesure où elles répondent aux exigences de ce service avant tout spirituel. Il faut ajouter, pour compléter l'analyse de cette déclaration du maître, que Dieu, en tant qu'esprit, agissant sans interruption dans le monde, tel est aussi l'exemple et la leçon qu'il donne à ceux qui lui obéissent, d'où il ressort que les prescriptions rigides de la loi sont entraînées et submergées par ce courant de vie, lorsqu'elles l'entravent au lieu de le favoriser : « Mon Père agit jusqu'à maintenant, répond Jésus aux Juifs qui lui reprochent une violation sabbatique, et moi aussi j'agis » (V, 17) : rien de plus caractéristique, assurément, que cette déclaration sur l'activité du créateur des cieux et de la terre.

[1] Ch. 5 : *le Jugement et le siècle à venir* (eschatologie).

[2] « Dieu est esprit, et il faut que ceux qui l'adorent, l'adorent en esprit et en vérité. »

Mais, outre que de telles vérités ne sont pas étrangères non plus à la pensée judaïque[1], les synoptiques déjà spiritualisent les rapports de Dieu et de l'homme par leur doctrine du Père céleste qui, dans sa condescendance infinie, répand sur tous indistinctement ses bienfaits. L'amour de Dieu, l'enseignement johannique le proclame certes avec un accent vibrant de confiance et de joie (III, 16) ; cependant même cette perfection souveraine du Tout-Puissant n'était pas inconnue aux prophètes israélites (Ps. CIII, 8-14), et quant à la formule célèbre : « Dieu est amour » (1 Jean IV, 8, 16), c'est une thèse théologique de l'apôtre, qui ne la met jamais, du moins sous cette forme, dans la bouche du Seigneur. En réalité, le caractère distinctif du Dieu du quatrième évangile se trouve moins dans la mise en lumière de tel attribut particulier, que dans la relation mystérieuse signalée en tête de ce chapitre entre le Fils et le Père.

Non que Jésus développe la théorie du Verbe. L'évangéliste en garde la responsabilité pour lui-même, et le soin qu'il apporte à cette distinction est une des preuves de la valeur historique des discours qu'il attribue au Sauveur. Mais même dans la mesure où elle remonte jusqu'à Jésus, la doctrine johannique a ceci de spécial, c'est que Dieu n'est pas seul agissant sur le monde qu'il appelle à la communion de sa vie. La parole du Christ que nous avons déjà signalée : « Nul ne connaît le Fils, que le Père, et nul ne connaît le Père, que le Fils et celui à qui le Fils veut le révéler » (Matth. XI, 27), cette déclaration remarquable, isolée dans le texte synoptique, donne au contraire la note théologique et religieuse qui domine et qui retentit à travers tout l'évangile de Jean ; en d'autres termes, le trait original de cet enseignement est l'affirmation persistante et exclusive de la

[1] Preuve en soit, par exemple, ce texte rabbinique. A la question : « Pourquoi Dieu n'observe-t-il pas le sabbat, » voici la réponse : « N'est-il pas permis à un homme d'aller et de venir dans sa maison le jour du sabbat ? Or, la maison de Dieu, c'est le ciel et la terre. » Cité par M. Dods, dans l'*Expositor* de 1891, IV, p. 237.

vérité qu'on peut nommer à bon droit le centre et la moelle du christianisme, à savoir que Dieu ne se communique aux hommes qu'en Jésus-Christ, son Fils unique, parce que c'est dans le sein de Jésus qu'il répand avec plénitude les trésors inépuisables de son amour. « Comme le Père a la vie en lui-même, déclare le Sauveur, ainsi il a donné au Fils d'avoir la vie en lui-même » (V, 26) ; car, explique-t-il ailleurs, le Père connaît le Fils, et le Fils connaît le Père (X, 15) ; le Père est dans le Fils et le Fils est dans le Père. (XVII, 21 ; X, 30.) En un mot, ainsi que le marquent déjà les termes corrélatifs de Fils et de Père, Christ et Dieu se penchent l'un vers l'autre pour jouir de leur connaissance réciproque et de leur indissoluble unité : telle est, je le repète, l'intuition centrale et directrice de la doctrine du quatrième évangile.

Faut-il conclure de là que Jésus-Christ soit Fils de Dieu tout autrement que ne le sont les hommes en général ? D'après la tradition que représente saint Jean, la différence est, en effet, manifeste. Non seulement le Sauveur l'affirme par le titre de « Fils unique » qu'il s'attribue ; mais de nombreuses déclarations fort explicites soulignent et développent la distinction. Si le Seigneur ressuscité, par exemple, s'adresse à Marie-Madeleine en lui disant, dans un langage analogue à celui de plusieurs textes synoptiques : « Je monte vers mon Père et vers votre Père, vers mon Dieu et vers votre Dieu » (XX, 17), c'est que, durant son ministère déjà, Jésus s'était exprimé dans ce sens à réitérées fois et d'une manière bien plus significative encore. « Vous êtes d'en bas, répondait-il aux Juifs, et moi je suis d'en haut ; vous êtes de ce monde, et moi je ne suis pas de ce monde. » (VIII, 23.) Christ n'affirme-t-il pas qu'il est descendu du ciel (III, 13 ; VI, 38, 51), qu'il est venu de Dieu, pour retourner à Dieu (III, 17 ; VIII, 42 ; XVI, 27 ; XVII, 4, 5, 8), et qu'il révèle aux siens ce qu'il a vu et entendu chez son Père ? (III, 11 ; VI, 46 ; VIII, 38, 40 ; XV, 15.) Aussi comprend-on qu'un grand nombre d'exégètes, frappés de ces paroles, estiment ne pouvoir isoler assez

Jésus du reste de l'humanité, et marquent la limite en expliquant que, si le Dieu du quatrième évangile reste pourtant le Père des autres hommes (XV, 16 ; XVI, 23, 25-27), la filialité du Sauveur est de nature substantielle ou métaphysique, tandis que celle des croyants ne repose que sur une relation morale d'obéissance et d'amour.

Cependant cette caractéristique, quelque accréditée qu'elle soit, méconnaît, me paraît-il, la puissance religieuse et l'incomparable profondeur de l'enseignement johannique. En réalité le christianisme apostolique ignore la distinction factice de l'essence d'un être et de sa vie, car l'essence du Dieu que Christ nous révèle, c'est sa vie, et c'est par la communication de cette vie que la créature est renouvelée à l'image glorieuse de son Sauveur. (Comp, Matth. V, 8 ; 1 Jean III, 2, 3.) Saint Jean n'affirme-t-il pas que « celui qui aime est né de Dieu » (1re ép. IV, 7 ; comp. II, 29 ; V, 1 ; Jean I, 12, 13), et n'est-ce pas là précisément la doctrine hardie et sublime qu'il met dans la bouche de son maître[1] ? Que nous montre, en effet, la comparaison des textes ? Si Christ déclare qu'il est « d'en haut » et non « de ce monde, » et qu'il « vient de Dieu, » n'enseigne-t-il pas, en termes absolument pareils, que ses disciples seront haïs, « parce qu'ils ne sont pas du monde[2] ? » (XV, 19 ; XVII, 14, 16.) « Celui qui est de Dieu, dit-il encore, écoute les paroles de Dieu[3] » (VIII, 47), et réalise une unité intime avec Dieu que Christ caractérise par la même expression que celle qui décrit la relation du Fils avec le Père[4]. (X, 14, 15 ; XVII, 18, 21.) Enfin les attestations sur ce que le Sauveur « a vu » auprès de Dieu trouvent leur contre-partie non moins exacte dans les paroles correspondantes qui traitent du judaïsme rebelle.

[1] Comp. Wendt, II, p. 455-458.

[2] *Ἐκ τοῦ κόσμου οὐκ ἐστέ* (XV, 19, les disciples), comp. *οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου.* (VIII, 23 ; XVII, 16, Jésus-Christ.)

[3] *Ὁ ὢν ἐκ τοῦ Θεοῦ* (VIII, 47, les disciples) ; comp. *ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐξῆλθον.* (VIII, 42, Jésus-Christ.)

[4] *Ἵνα ὦσιν ἓν καθὼς ἡμεῖς ἕν.* (XVII, 22 ; comp. v. 21.)

« Je dis ce que j'ai vu chez mon Père, affirme le Seigneur, et vous, vous faites ce que vous avez vu chez votre père.... Vous avez pour père le diable, et vous voulez faire selon ses désirs. » (VIII, 38, 44.) Au reste, si le Fils rend témoignage de ce qu'il « sait » pour l'avoir « vu, » c'est un privilège auquel il associe ses disciples[1] (III, 11) et qui, loin de supposer chez le Sauveur une période d'exaltation antérieure à sa carrière terrestre, s'explique par le fait que, durant son ministère historique, Christ vit déjà dans le ciel[2]. (III, 13.) Or, cette vie, il la reçoit pour la communiquer à ses frères, fonction médiatrice dans laquelle se manifeste la supériorité de sa position unique ; car, s'il est pour toute l'humanité le canal des grâces divines (XIV, 6), c'est parce qu'il a pu dire comme nul autre : « Moi et le Père nous sommes un. » (X, 30.)

La mention de cet office nous amène à élargir le cercle de notre étude. En sa qualité d'intermédiaire, en effet, Christ est dans une relation spéciale soit avec Dieu, qu'il représente et qu'il fait connaître sur la terre (XIV, 9), soit avec les hommes, à la nature desquels il participe en toutes choses, sauf le péché[3]. (VIII, 46 ; XIV, 30.) Le premier de ces deux points est fortement relevé par l'enseignement johannique,

[1] *Ὃ ἑωράκαμεν μαρτυροῦμεν ;* à relever le pluriel, qui révèle la présence d'un ou de plusieurs des compagnons d'activité du Seigneur. (Comp. l'exégèse de M. F. Godet à ce passage.)

[2] *Ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ :* il y est (*ὁ ὢν*), parce qu'il y est monté (*ἀναβέβηκεν*), déjà bien avant l'ascension, au moment de son entretien avec Nicodème, d'où il ressort que Jésus ne parle ici que de mouvements spirituels. (Comp. I, 52.) Le sens n'est pas essentiellement modifié par la variante qui laisse tomber le membre de phrase *ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ* (א. B. L., aeth. Orig.), suppression que recommandent quelques critiques. (Par exemple, Wendt, II, p. 463, Westcott and Hort, II. Appendice, p. 75.) Tischendorf, d'autre part, a réintroduit avec raison ces mots dans le texte (*edit. octava major*) malgré l'autorité des Mss. alexandrins ; il est bien plus facile, en effet, me paraît-il, d'expliquer le retranchement de cette proposition, qui a si souvent embarrassé les exégètes même dans l'ancienne Eglise, que son adjonction, si elle n'est pas authentique.

[3] Comp. p. 266-268. Voir en général l'esquisse qui a été donnée de la vie de Jésus, surtout d'après le quatrième évangile.

qui n'a cependant rien de commun, je m'empresse de l'ajouter, avec les déterminations métaphysiques du dogme postérieur. On chercherait en vain dans les discours de Jésus l'homoousie ou consubstantialité du concile de Nicée ; la formule du prologue « ἦν πρὸς τὸν Θεὸν » (I, 1) ne s'y trouve elle-même qu'en germe et fort incomplètement. (XVII, 5, par exemple.) De fait, si l'on ne tient compte que des paroles mises dans la bouche du Seigneur, deux séries de textes parallèles peuvent être signalées.

D'un côté, plusieurs déclarations semblent impliquer l'égalité du Père et du Fils ; ainsi : « Je suis dans le Père et le Père est en moi. » (XIV, 10 ; comp. XVII, 21.) « Tout ce que le Père a est à moi. » (XVI, 15.) « Moi et le Père nous sommes un [1]. » (X, 30.) Le Fils possédant ainsi tout ce qui est au Père, et cela parce qu'il est dans le Père et parce que le Père est en lui, le rapport de ces deux êtres suppose action et réaction, harmonie de pensée et de volonté, d'où l'on pourrait conclure qu'ils représentent deux centres de force également nécessaires. D'autre part, il ne faut pas oublier que les expressions même de Père et de Fils marquent la dépendance dans la communauté, l'idée de Père rappelant celle de génération et d'autorité, l'idée de Fils celle de dérivation et d'obéissance : de là des paroles non moins catégoriques dans le sens de la subordination. Le Fils n'agit que selon l'exemple que lui donne son Père (V, 19) ; il vit « à cause du Père [2] » (VI, 57), ce qui signifie qu'il tire son existence du Père, et que par conséquent, — conclusion formulée par Jésus lui-même, — le Père est plus grand que lui. (XIV, 28.)

D'ailleurs, considérées de près, ces deux séries de textes ne sont point en désaccord, puisque toute l'excellence du Fils lui vient du Père et que, s'il peut se dire « un avec le Père, »

[1] « Ἕν ἐσμεν, » ce qui ne signifie pas qu'ils ne forment qu'une seule personne, mais ce qui montre qu'ils sont un dans la vie et dans l'activité (neutre).

[2] « Ζῶ διὰ τὸν πατέρα. » *διά, gén.*, exprimerait l'idée d'un intermédiaire ; *διά, acc.*, bien autrement énergique, atteste que le Père est la cause de la vie du Fils.

ce n'est point là quelque privilège de naissance indépendant de son activité. Le Fils est dans le Père et le Père est dans le Fils, parce que le Fils se subordonne à l'impulsion toujours déterminante de la volonté du Père. Le bon plaisir de Dieu repose sur lui, parce que son œuvre est d'obéir à Dieu sans relâche (IV, 34 ; V, 19, 30 ; VI, 38 ; X, 17, 18) : aussi la clarté qui rayonne du Fils comme un foyer de lumière n'est-elle que le reflet de la splendeur éternelle de Dieu.

Si le Père, en effet, communique sa vie au Fils, c'est pour que le Fils la répande à son tour dans le monde (V, 21-27 ; VI, 38-40, 50-51 ; XVII, 2), ce qui fait ressortir le caractère éminemment pratique de la doctrine johannique des relations du Père et du Fils. Certes, rien n'est plus éloigné de l'esprit de cet enseignement que de représenter le Dieu souverain comme un être exclusivement transcendant, incapable d'entrer par lui-même en contact avec les hommes, et dont le Verbe, son hypostase, serait le médiateur nécessaire dans l'action qu'il exerce sur l'univers. Cette conception métaphysique, fort à sa place dans un système de philosophie spéculative, est, quoi qu'on en ait dit, absolument en dehors de l'horizon du quatrième évangile. Nombre de déclarations du Sauveur la démentent de la manière la plus expresse. Le Père, par exemple, n'atteste-t-il pas si clairement la mission divine du Fils, que le témoignage de Christ et celui de Dieu, se confirmant, acquièrent en quelque sorte valeur légale? (V, 31, 32 ; VIII, 17, 18.) Quoi de plus net dans le sens d'une intervention directe de Dieu dans la vie de ceux qu'il veut sauver? Si le but constant de l'œuvre du Fils est de glorifier le Père (XVII, 4), le Père à son tour glorifie le Fils (V, 20-23 ; VIII, 54), ce Jésus-Christ qu'il a envoyé sur la terre (XVII, 2, 3 ; comp. III, 16 ; VI, 38) et vers lequel il attire les pécheurs (VI, 37, 44). Aussi Jésus, au moment de quitter les siens, les recommande-t-il à la garde de son Père (XVII, 11, 20), sachant que le Père les aime et qu'il est puissant pour les sanctifier par la vérité. (XVI, 27 ; XVII, 17.)

Toutes ces déclarations montrent, à n'en pas douter, que le Dieu souverain ne domine pas seulement le monde (XVII, 5), mais qu'il le pénètre de son influence, jusqu'à solliciter les âmes à recevoir Jésus-Christ. D'autre part, si la majesté du Tout-Puissant n'est certes point un obstacle à ses relations avec la créature, tels sont l'endurcissement et la déchéance des hommes (III, 19), que ceux-ci seraient à eux seuls incapables de saisir le Dieu des cieux. Privés de la lumière divine, tout enveloppés de ténèbres, comment parviendraient-ils à ce Dieu duquel on ne s'approche que par la voie royale de l'obéissance à la vérité ? (VII, 17.) Il faut au pécheur un intermédiaire (XIV, 6) : de là la valeur pratique et religieuse de la doctrine johannique du Père et du Fils. Cette intuition qu'esquissaient vaguement les textes synoptiques éclate ici dans toute sa force et nous révèle ce qu'il y a de spécial, d'incomparable dans la situation personnelle faite au Sauveur. Si Christ se rapproche des autres hommes dans ce sens qu'il les appelle à devenir, comme il l'est lui-même, des fils de Dieu (VIII, 30-36), il s'en sépare pourtant ou plutôt il les domine par sa qualité de médiateur : médiateur de la vérité (VIII, 31, 32), médiateur de la vie (VI, 40), médiateur aussi du jugement (V, 26, 27), ce qui légitime le titre qui lui est donné de Fils unique. Pour tout résumer, Christ est le seul chemin qui nous conduise au Père. (XIV, 6.) Ce Dieu souverain que nul n'a jamais vu (V, 37 ; VI, 46) se manifeste ici-bas dans la personne de celui qui peut s'appeler à bon droit son envoyé sur la terre. (VI, 46 ; VII, 28, 33 ; X, 36 ; XIII, 20 ; XVII, 3, 8, 18, 21.) Aussi le Sauveur, parce qu'il vit sans cesse avec Dieu (I, 52 ; VIII, 16, 29 ; X, 30 ; XVI, 32), traduit-il les pensées divines dans un langage intelligible à quiconque aspire à faire la volonté de Dieu. (III, 12 ; VII, 16, 17 ; VIII, 43.) S'il est intermédiaire, ce n'est pas pour venir au secours d'un créateur que sa transcendance éloignerait à jamais du monde, mais c'est pour suppléer à la faiblesse d'hommes infirmes et pécheurs. Christ les éclaire, en effet, en leur racontant

ce qu'il a vu chez son Père (III, 11 ; VI, 46, 47 ; VIII, 38), et telle est l'intensité de vie qui déborde de tout son être, que lorsqu'un des siens, dans une heure d'angoisse, lui demande une de ces théophanies dont avaient été favorisés les prophètes, comme si la vue glorieuse du Tout-Puissant pouvait seule ranimer la foi vacillante des disciples et raffermir leurs esprits inquiets et agités, Jésus lui répond avec un accent de douloureux reproche : « Je suis depuis si longtemps avec vous, et tu ne m'as pas connu, Philippe ! Celui qui m'a vu a vu le Père ; comment donc dis-tu : Montre-nous le Père ? » (XIV, 8, 9.) Christ est la révélation parfaite de Dieu : lors donc que le Père attire les hommes au Fils (VI, 44), c'est comme s'il les attirait à lui-même, et quand il confère au Fils tout pouvoir de jugement (V, 22), c'est comme s'il l'exerçait lui-même, le seul but du Sauveur étant de glorifier le Père et d'amener ceux que le Père lui donne à la possession des richesses inépuisables de son amour. (XVII, 4, 26.)

Telle est l'action commune du Père et du Fils pour le salut du monde ; union morale et substantielle à la fois, puisque l'essence de Dieu, c'est la vie ; relation si profonde, qu'elle déborde le cadre des formules métaphysiques dans lesquelles on cherche vainement à l'enfermer. Bien plus, c'est dans un homme authentique que se déploient tous ces trésors : voilà la seconde thèse qu'implique l'idée de médiateur[1] et que l'enseignement johannique met fortement en lumière. Cet intermédiaire, le seul qui nous conduise à Dieu, n'est point une hypostase semblable à celle du symbole de Nicée ; car, — fait digne d'être pesé, — c'est Jésus de Nazareth, et lui seulement, que le quatrième évangile désigne sous le nom significatif de « Fils unique[2]. » Le trait marquant de cette intuition christologique, c'est que le Dieu incréé, l'être

[1] Comp. p. 481.

[2] Comp. Harnack, art. cité, dans la *Zeitschrift f. Theol. u. Kirche* de 1892, p. 216. H. Holtzmann, *Der Logos und der eingeborene Gottessohn im vierten Ev.* (*Zeitschrift f. wissensch. Theol.* de 1893, 4e cah., p. 399.)

suprême apparaît sous les traits d'un homme né de femme et qui subit toutes les infirmités terrestres (IV, 7 ; XI, 34, 35 ; XII, 27 ; XIX, 28) sauf le péché. Aussi les déclarations multiples qui viennent d'être analysées et sur lesquelles il est inutile de revenir en détail ne s'appliquent-elles qu'à la personne historique de Jésus, le prophète de Galilée. C'est lui, « le Fils de l'homme, » qui juge (V, 26, 27), c'est lui qui vivifie (VI, 40, 53-58), c'est lui dont le regard pénètre jusqu'au séjour de la majesté souveraine (I, 52), c'est lui qui se meut librement dans le ciel, quoique vivant sur la terre (III, 13) ; car qu'est-ce que le ciel selon la doctrine évangélique, sinon la vue directe et distincte de Dieu ? Ce que Jésus montre par cette dernière expression, c'est que sa force et ses pensées lui viennent du Père et remontent sans cesse au Père (I, 52 ; III, 13) : aussi lui, le Sauveur, en communion constante avec son Dieu, ne saurait-il être arrêté par le voile épais des apparences qui rétrécissent l'horizon de ses disciples. Homme réel, — c'est là le caractère unique de sa conscience et le point culminant de ses attestations, — il est pénétré d'une telle intensité de vie, que ce courant divin l'entraîne à chaque instant hors des limites étroites qui bornent notre vue : au-dessus de sa tête est l'immensité ; en arrière, l'éternité, ce qui nous amène aux déclarations de Jésus sur sa préexistence.

Non seulement, en effet, le Christ johannique affirme à plusieurs reprises qu'il est descendu d'auprès de Dieu (VI, 38, 62 ; VIII, 14, 23) ; mais deux textes surtout ajoutent à ce témoignage général une détermination chronologique précise. Dans l'un, Jésus se dit antérieur à Abraham (VIII, 58) ; dans l'autre, il remonte même jusqu'avant la création du monde. (XVII, 5, 24.) Il est généralement admis que ces paroles ne peuvent être citées à l'appui du dogme nicéen de la coéternité du Père et du Fils ; car l'unique pensée qui semble s'en dégager, c'est que le Fils est plus ancien que l'univers créé [1],

[1] « *Πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι.* » (XVII, 5.) Une réserve, cependant, doit être faite à propos de VIII, 58 : nous y reviendrons dans la suite.

privilège que l'évangile de Jean attribue également au diable[1]. Néanmoins, ce serait affaiblir le sens de ces déclarations que de les expliquer, comme on l'a fait quelquefois, dans le sens d'une préexistence purement idéale[2] ; car, répondre aux Juifs qui l'accusaient en leur disant : « Avant qu'Abraham fût ici-bas, j'existais dans la pensée divine, » c'eût été se moquer d'eux et non légitimer la supériorité qu'il revendique. Non, lorsque Jésus, se comparant à l'ancêtre d'Israël, pose son moi en face de celui du patriarche (*ἐγὼ εἰμί*), ce n'est pas d'idées, mais bien de personnes qu'il s'agit.

D'autre part, ce texte confirme sans réserve la justesse de ce qui a été dit précédemment, à savoir que le « Fils unique » de l'évangile de Jean n'est point une des hypostases de la Trinité, selon le dogme postérieur, mais bien le Christ historique : c'est Jésus de Nazareth qui, se possédant lui-même dans la plénitude de son activité, au moment où il polémise avec les Juifs peu après la dernière fête des Tabernacles[3], n'hésite pas à se dire antérieur à Abraham. Que faut-il donc conclure de là ? Qu'il y avait chez le Sauveur deux moi, le divin et l'humain, alternant dans sa vie et dont il mettait en avant l'un ou l'autre à volonté ? Rien dans le récit ne fait allusion, même de loin, à une distinction pareille. La conscience personnelle du Seigneur était une assurément, comme doit l'être celle de

[1] « *Ἐκεῖνος ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπ' ἀρχῆς.* » (VIII, 44.) Comp. 1 Jean I, 1 : « *ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς.* »

[2] Par exemple, Beyschlag, *Die Christologie des Neuen Testaments* (Halle, 1866), p. 85 et suiv. Dans ses derniers ouvrages, cet auteur modifie fort heureusement, me paraît-il, l'exposé de sa théorie, en insistant sur le fait que Christ se donne à connaître comme la manifestation temporelle et historique de l'éternel. (*Das Leben Jesu*, I, p. 198-208. *Neutest. Theol.*, I, p. 245-251.) Tout récemment encore, M. Wendt s'est exprimé en faveur d'une préexistence « non pas réelle, dit-il, mais dans les décrets, pensées et promesses de Dieu. » (II, p. 467-471.) Comp. la critique que donnent de cette exégèse MM. A. Wabnitz (*Une nouvelle explication de Jean XVII, 5 et VIII, 58*, dans la *Revue de théologie et des questions religieuses* de 1891-1892, p. 153-164) et J.-A. Porret. (*Trois Vies de Jésus*, 1893, p. 47-48.)

[3] Comp. *τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου.* (VI, 62.) C'est ce que méconnaissent les kénosistes, qui, de même que l'ancienne orthodoxie, n'admettent que la préexistence du « Verbe sans la chair.» Voir, par exemple, Gess. *Christi Person und Werk*, I, p. 92, III, p. 344-366.

tout homme sainement constitué : or, c'est ce Jésus qui s'attribue le mystérieux privilège d'être plus ancien que l'ancêtre même de son peuple, — ce qui ne laisse à l'exégèse de ces passages que le choix entre les deux partis suivants.

Le premier consisterait à admettre la préexistence de l'humanité de Jésus aussi bien que de sa divinité ; car, lorsqu'on affirme l'identité psychologique du Christ homme-Dieu et d'un être qui, avant l'incarnation, était uniquement Dieu, on supprime du coup la naissance du Sauveur avec ses conséquences. Ici les interprètes ont parfois assimilé le cas de Jésus à celui d'un roi descendant volontairement de son trône ; mais loin d'établir ce qu'elle a l'air de prouver, cette comparaison fait éclater, au contraire, la différence. Lorsque Charles-Quint, par exemple, déposa ses titres et dignités, il ne changea pas pour cela de constitution spirituelle et physique, de tempérament, de caractère ; la transformation ne se produisit que dans l'extérieur, dans la situation sociale ; après comme avant son acte d'abdication, le prince qui s'y était décidé restaït homme de son époque et membre de l'humanité. Est-ce ainsi qu'on se représente la venue du Fils de Dieu dans le monde ? Alors la naissance de Jésus est donc affaire de forme, d'apparence ; Christ n'est pas sorti véritablement des entrailles de son peuple ; sa figure historique brille et passe ainsi qu'un décevant mirage ; on ne peut lui donner en toute propriété l'appellation d'homme-Dieu, car c'est un Dieu, uniquement Dieu, qui a traversé la terre, mais dont le cœur n'a pas battu comme le nôtre et qui ne saurait nous avoir été fait semblable en toutes choses sauf le péché. (Comp. Hébr. IV, 15.) La conclusion s'impose avec une force inéluctable : le moi du fils de Marie et le moi d'un être tel que le « Verbe non encore incarné » ne peuvent être confondus sans qu'on retombe en plein dans ce docétisme[1] contre lequel protestent les évangiles et que la théologie moderne est unanime à repousser.

[1] Négation de l'humanité du Sauveur.

En conséquence, si Jésus, « né de femme,» attribue, ainsi que le montrent les textes, la préexistence à sa personne historique tout entière, les exégètes qui interprètent littéralemen ces paroles ne sauraient éviter d'admettre que, d'après l'enseignement du maître, l'humanité du Christ vivait réellement dans les demeures célestes avant de naître ici-bas [1].

Si, d'autre part, on estime être plus respectueux envers le Sauveur du monde en s'abstenant de lui prêter une telle conception, on doit constater d'abord que les déclarations dont il s'agit ici placent la pensée humaine en présence d'un mystère, puisqu'en toutes choses le problème des origines nous échappe, notre esprit ne saisissant que ce qui se meut comme nous dans le temps et dans l'espace. La seule question qui se pose alors est celle de savoir si l'on peut reconstituer la conscience personnelle du Seigneur jusqu'à comprendre en quelque mesure ce qu'il a voulu dire par ces attestations. Or, il faut remarquer que celles-ci restent, en somme, fort isolées dans les documents évangéliques. Non seulement les synoptiques les ignorent, mais même le texte johannique n'en donne qu'un nombre très restreint, ce qui semble indiquer que cet enseignement nous transporte au sommet et non à la racine de la connaissance que Jésus a acquise de lui-même. Ce n'est pas le commencement, c'est l'apogée ; ce n'est pas l'expérience initiale, c'est le couronnement, ou, si l'on veut, c'est la cime escarpée d'où l'œil embrasse l'immensité lumineuse de l'étendue, mais qui, vue de la plaine qu'habitent les humains, apparaît obscure et voilée de nuages. Au point culminant de son activité personnelle, Christ se sent comme emporté par un tel courant de vie, que pour lui, le représentant sur la terre du Dieu des cieux, le temps et l'espace cessent en quelque sorte d'exister et que, sans perdre son individualité, il s'identifie alors avec l'être souverain dont le trône domine

[1] C'est à cela qu'aboutit logiquement, par exemple, la théorie développée par M. A. Wabnitz, *la Notion de la préexistence dans le judaïsme contemporain de Jésus*. (*Revue de théologie et des questions religieuses* du 1er mars 1893, p. 121-130.)

le flot changeant des ombres et des vanités qui nous entraînent [1]. En d'autres termes, ce que ces paroles mystérieuses nous apportent, c'est le témoignage du Sauveur sur sa divinité, dans ce sens que si les autres hommes ont derrière eux des ancêtres qui leur ont donné leurs aptitudes et leurs tempéraments, lui, « le Fils unique, » ne tire que de Dieu seul ses forces et sa vie. (III, 13.) A l'appui de cette idée, on pourrait faire remarquer que le présent εἰμί qu'emploie le Seigneur (VIII, 58) marque moins la relation que la permanence [2], et que du reste, la notion d'éternité s'absorbant, selon le point de vue hébraïque, dans celle d'antériorité [3], il est très naturel que Jésus, nourri dès son enfance de l'Ancien Testament, se soit représenté sous cette forme-là l'origine de ses relations avec son Père [4]. Là où d'autres hommes ne voient, lorsqu'ils remontent au principe de leur existence terrestre, que l'intervention de causes humaines, Jésus, lui, rompant ce déter-

[1] Dans l'Ancien Testament déjà, nous voyons soit des anges, soit aussi des hommes, — ou du moins des personnages qui en ont la figure et qui agissent en cette qualité, — parler comme s'ils se confondaient avec Jéhova lui-même. (Gen. XVIII, 1, 2, 10, 13, 17 ; comp. Jug. VI, 11, 14, 18, 21-23.) Tel est le langage simple et naïf de l'Ecriture, et l'on conçoit que Jésus, familier comme il l'était avec les auteurs israélites, ait rendu les phénomènes les plus élevés de sa conscience en adoptant ce mode populaire d'expression. (Jean VIII, 58.)

[2] Fait significatif, Jésus ne dit pas : « Avant qu'Abraham fût, j'étais, » mais « je suis, » ce qui exclut l'idée d'une comparaison telle qu'on peut l'établir, par exemple, entre deux époques différentes. Seul un être qui plane au-dessus du temps a le droit de s'exprimer de la sorte.

[3] « Avant que les montagnes fussent nées et que tu eusses créé la terre,... d'éternité en éternité, tu es Dieu. » (Ps. XC, 2.) On trouve aussi dans l'ancienne littérature chrétienne des textes d'après lesquels l'idée de la divinité, — ou de l'éternité, qui est pour l'homme l'attribut par excellence ou la marque du divin, — équivaut à celle de la préexistence. Les évangiles apocryphes racontent, par exemple, qu'un des maîtres de l'enfant Jésus, confondu de son savoir miraculeux, s'écrie (d'après un des récits) : « Cet enfant est un dieu ou un ange » (ἢ θεὸς ἢ ἄγγελος. *Ev. Thom.*, c. 7. Ed. Tischendorf, p. 141), tandis qu'il dit d'après une autre narration parallèle : « J'estime que cet enfant est né avant Noé. » (Puerum ante Noachum natum esse existimo. *Ev. infant. arab.*, c. 48. Tisch., p. 199.)

[4] C'est ainsi qu'on interprétait parfois dans les écoles juives (Weber, *Die Lehren des Talmud*, p. 339), et c'est dans ce sens aussi que Jésus se serait appliqué à lui-même des paroles prophétiques telles que celles de Michée : « Son origine remonte aux temps

minisme héréditaire, plonge dans le monde éternel[1]. Mieux que l'hypothèse de l'école ritschlienne, qui ne reconnaît dans ces discours que l'expression de la supériorité du Christ ou de son excellence, cette explication maintient ce qu'il y a d'unique dans la situation personnelle du Sauveur[2]. Au reste, je me réserve d'analyser ce problème plus en détail dans mon étude de dogmatique : un exposé historique tel que celui-ci doit se borner à prendre acte des mystérieuses attestations du Seigneur, sans prétendre en dégager des conséquences christologiques qui ne sont pas directement contenues dans le texte.

Ce qui ressort en tous cas de ces déclarations, c'est la transparence et l'absolue pureté de la conscience de Jésus, dans laquelle les profondeurs des cieux se reflètent et brillent comme en une onde limpide ; car, si Christ est le Fils unique du Père, c'est parce qu'il vit en Dieu et n'agit que par la volonté de Dieu. La gloire qu'il considère comme son droit

anciens, aux jours de l'éternité » (Mich. V, 1 ; comp. Esaïe IX, 5), qui n'enseignent certainement pas la préexistence au sens ecclésiastique. (Voir les commentaires.)

[1] « La foi en la déclaration divine, écrit dans un sens analogue, — quoique non identique, — M. E. Ménégoz, pouvait parfaitement impliquer pour Jésus la foi en sa préexistence, sans que pour cela il eût empiriquement conscience de son existence antérieure. Platon et ses disciples, sous l'influence de leurs prémisses philosophiques, Julius Müller et d'autres théologiens, sous l'influence de leurs prémisses morales, ont bien cru à leur préexistence personnelle. Pourquoi Jésus, sous l'influence de certaines doctrines apocalyptiques de son temps et sous l'impression de la déclaration divine lors de son baptême, n'y aurait-il pas cru? » (Compte rendu de l'ouvrage de M. H.-H. Wendt sur *l'Enseignement de Jésus*, dans la *Revue de théologie et de philosophie* de Lausanne. Novembre 1891, p. 630.) M. Gess lui-même semble favoriser en quelque mesure cette manière de voir, lorsqu'il affirme que Jésus ne se souvenait pas de sa préexistence comme nous nous souvenons du temps de notre jeunesse, mais que, chez lui, cette idée était affaire de foi. (« Im Glauben wusste er davon. ») *Christi Person und Werk*, III, p. 387. Comp., sur cette question du souvenir, les développements donnés par M. P. Chapuis dans sa remarquable étude, *la Transformation du dogme christologique*. (*Revue de théologie et de philosophie* de Lausanne. Janvier 1892, p. 21 et suiv.)

[2] Resterait à en contester l'authenticité, moyen commode auquel on a parfois recours pour se débarrasser de certaines allégations gênantes, mais qui me semble difficile à admettre dans le cas particulier. Qu'on remarque surtout, dans la parole concernant Abraham, le pittoresque et la netteté du contexte. (Vers. 57-59 *a*.) Il est malaisé de ne pas reconnaître dans de tels récits la narration d'un témoin des événements.

de naissance [1], il se l'approprie par son obéissance à la volonté divine (v. 4), puisqu'il se soumet librement à la loi d'après laquelle on ne possède que ce qu'on acquiert au travers du sacrifice en renonçant à soi-même par amour. C'est ce que montre en particulier la thèse énoncée au ch. XII, 24, 25, qui, d'après le contexte (v. 23), s'applique d'abord à Jésus-Christ, et ensuite seulement aux autres hommes. La même idée ressort de X, 17, 18 et de XVII, 4, 5, dont le vers. 4 marque l'œuvre de Christ sur la terre, et le vers. 5, la glorification qu'il attend de la grâce et de la puissance de Dieu. J'ajoute que, dans cette dernière parole, Jésus ne dit pas : Glorifie-moi *de nouveau*, comme s'il n'avait eu qu'à reprendre sans changement les avantages d'une situation antérieure [2]. Ce qu'il réclame, c'est que son Dieu lui donne le trésor qui lui a été tenu en réserve de toute éternité [3]. En principe, il l'avait déjà de par la volonté du Père ; il le reçoit en réalité comme récompense de son obéissance (v. 4) et à la suite de son exaltation. (Vers. 5.) Aussi Christ aspire-t-il de toutes ses forces à cette glorification qui, l'unissant pour toujours avec son Dieu (XIV, 2, 12, 28 ; XVII, 5), lui communiquera le pouvoir d'attirer à lui l'humanité tout entière [4]. (III, 14 ; XII, 32.) — Quels seront donc les effets de cette divine attraction ? Les hommes y céderont-ils, poussés par un besoin secret de recevoir la lumière ; ou bien se roidiront-ils en s'enfonçant, par haine et par révolte, dans la servitude du péché ? Question vitale à laquelle nous ne pourrons répondre qu'après avoir placé, en face du Dieu de vérité, la puissance de ténèbres et de mensonge que Christ est venu combattre.

[1] « *Τῇ δόξῃ ᾗ εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί.* » (XVII, 5, 24.)

[2] C'est ce que fait très bien ressortir M. Beyschlag, *Neutest. Theol.*, I, p. 249-250.

[3] Même d'après les évangiles synoptiques, un privilège analogue est accordé aux fidèles. (Matth. XXV, 34.)

[4] « *Ὑψωθῆναι* » exprime la double idée d'élévation sur la croix (XII, 33) et d'exaltation dans la gloire, la croix du Calvaire étant, d'après la conception johannique, le premier degré du trône souverain du Seigneur. (Comp. XII, 23, 24.)

CHAPITRE II

Le monde.

Dans le langage de l'évangile de Jean, ce mot désigne soit l'ensemble de l'univers avec son ordre et son harmonie [1], soit d'une manière spéciale les hommes, ce joyau de la création de Dieu [2]. Mais puisque ceux-ci vivent, de fait, dans l'esclavage et dans la corruption, le monde est, selon le sens ordinaire, l'humanité pécheresse : ou bien celle que Christ est venu sauver et qu'il représente comme égarée plutôt que volontairement coupable, comme digne de pitié plutôt que vouée aux châtiments de la justice divine [3] ; ou bien enfin celle qui, mise en présence de l'œuvre rédemptrice, s'est affirmée dans sa révolte en repoussant les appels miséricordieux du Seigneur [4].

Nous renvoyons à plus tard l'étude de cette dernière acception, pour ne considérer ici que le monde et sa situation religieuse à l'époque où retentit pour la première fois le message de l'Evangile. Cette humanité, pour le relèvement de laquelle le Dieu souverain a donné son Fils unique (III, 16, 17), Jésus n'hésite pas à la déclarer plongée tout entière dans le péché. « Ce qui est né de la chair, dit-il, est chair » (III, 6) :

[1] Signification primitive de *ὁ κόσμος ;* latin *mundus*. Ainsi : « La création du monde » (XVII, 5, 24) ; « la lumière de ce monde » comme désignation du soleil. (XI, 9.)

[2] « Le monde » sans acception morale fâcheuse. Ainsi : « Tout le monde s'en va après lui. » (XII, 19.)

[3] III, 16, 17. Idée générale : le monde avant son contact avec Jésus.

[4] XIV, 17 ; XV, 18, 19 ; XVII, 9, etc. Sens spécial : le monde hostile à a grâce, l'empire du mal dans sa lutte avec le Sauveur.

seul le Fils de Dieu peut faire régner ici-bas le salut et la vie. (III, 18 ; V, 21, 24.) Non qu'il y ait antagonisme de nature entre l'homme et Dieu, ou que le pécheur soit livré fatalement aux puissances ennemies qui le subjuguent; car, dans toutes les déclarations qui représentent le monde comme perdu sans espoir, ce n'est pas aux ignorants, c'est aux rebelles endurcis que le Seigneur s'adresse, lorsqu'il dit, par exemple, à ces Juifs incrédules, obstinément hostiles à la vérité divine : « Vous êtes d'en bas, je suis d'en haut ; vous êtes de ce monde, je ne suis pas de ce monde [1]. » (VIII, 23.) Ils sont, en effet, de ce monde qui s'est roidi contre la grâce de l'Evangile ; de ce monde qui ne saurait recevoir la lumière, parce qu'il s'est volontairement enfoncé dans les ténèbres (XII, 35 ; XIV, 17) ; de ce monde pour lequel il est inutile de prier, parce qu'il s'est détourné de la miséricorde éternelle (V, 40 ; XVII, 9) ; de ce monde que Jésus déclare inexcusable, parce que, connaissant le chemin de la vie, dans son obstination coupable il a préféré suivre les voies sinistres de la mort. (XV, 22.)

Mais même avant ce parti pris de révolte, l'humanité n'en est pas moins sous le poids d'un péché qui peut être, il est vrai, surmonté, mais qui, s'il ne l'est pas, mène l'homme droit à la ruine. Bien que la condamnation ne soit point encore définitive tant que n'est pas intervenue l'œuvre rédemptrice du Sauveur [2], la « perdition [3] » n'en est pas moins le terme vers lequel se précipite le monde : car Dieu seul étant la vie, loin de Jésus-Christ, son Fils unique, l'homme se débat, — et succombe, — sous l'étreinte cruelle de la mort. (III, 16 ; XII, 46.) En dehors de Christ, « la lumière, » — telle est l'autre forme que les textes donnent à cette pensée,

[1] A.-H. Franke a fort bien montré toute la distance qu'il y a de la vérité contenue dans cette parole aux thèses abstraites du dualisme alexandrin. (*Das alte Testament bei Johannes*, p. 92 et suiv. Comp., dans le même sens, Wendt, II, p 420-426.)

[2] C'est ce qui sera exposé plus en détail dans la suite.

[3] Ἀπώλεια (« ἵνα μὴ... ἀπόληται. » III, 16.)

— le voyageur égaré tâtonne dans les ténèbres, jusqu'à ce que l'obscurité le prenne et l'enveloppe [1] au point qu'il tombe pour ne plus se relever. (VIII, 12 ; XII, 35, 46.) Qu'aurait été cette chute, si Christ n'était venu pour nous en préserver ? c'est ce qu'aucune parole de l'évangile de Jean n'explique ; car, de fait, Dieu ne nous a pas laissés sous le poids de cette destinée, puisqu'il nous a donné son Fils unique : seulement l'importance même de ce don montre jusqu'à quel point le secours que Christ nous apporte était nécessaire à notre relèvement. Telle est l'incapacité du pécheur et son impuissance radicale à parvenir de lui-même au salut, que Jésus le dit à Nicodème avec une singulière insistance. « En vérité, en vérité, s'écrie-t-il, si quelqu'un ne naît de nouveau, il ne peut point voir le royaume de Dieu. » (III, 3, 5.)

La déclaration de IX, 41 n'infirme nullement ce témoignage, car elle ne traite pas du péché tel qu'il existe dans toute vie d'homme, mais du péché tel qu'il est apprécié par la justice de Dieu. Ce texte, en effet, ne saurait signifier que, pour être parfait, il suffit de ne rien connaître à la loi divine, puisque, d'après l'enseignement johannique, la perfection n'est autre que la possession de la vie, laquelle ne se trouve que dans la communion du Fils unique de Dieu. L'idée est bien plutôt que la culpabilité du pécheur se mesure à ses lumières, qu'aux ignorants le péché ne peut être compté comme faute [2], mais que ceux qui, tout en fermant les yeux à la vérité, se disent « voyants [3] » et ont, en effet, les ressources nécessaires pour bien connaître, attireront sur leurs têtes une sentence d'autant plus redoutable de jugement [4].

D'autre part, si les discours rapportés par l'évangile de Jean dépeignent le péché comme régnant sur toute l'huma

[1] « *Καταλάβῃ.* » (XII, 35.)

[2] « *Οὐκ ἂν εἴχετε ἁμαρτίαν.* »

[3] « *Λέγετε ὅτι βλέπομεν.* »

[4] Comp. XV, 22, où la même expression : « Ils n'auraient point de péché » est expliquée par les mots : « Maintenant ils sont sans excuse pour leur péché, » commentaire que donne Jésus et qui confirme de tout point cette exégèse.

nité, du sein de cette universelle corruption se distinguent deux classes d'hommes. Les uns ont une préférence secrète pour les ténèbres ; aussi haïssent-ils la lumière lorsqu'elle s'approche : mis en présence de cette clarté divine, ils se rejettent avec colère dans l'obscurité. (III, 19, 20.) Mais si « celui qui fait le mal hait la lumière et ne vient point à la lumière, de peur que ses œuvres ne soient reprises » (v. 20), « quiconque pratique la vérité vient à la lumière, afin que ses œuvres soient manifestées, parce qu'elles sont faites en Dieu. » (Vers. 21.) D'après cette parole, faire le mal, c'est repousser la lumière pour marcher dans les ténèbres ; « pratiquer la vérité, » c'est avoir la disposition contraire, c'est rechercher la lumière en recevant l'Evangile du salut. Non que ces « œuvres faites en Dieu » dont parle le texte soient l'expression de la vie parfaite, définitive : car alors l'homme n'aurait pas à s'approcher de la lumière ; il la contemplerait déjà dans sa gloire et dans sa radieuse intensité. Or, Jésus l'a dit au contraire, il faut naître de nouveau pour devenir participant du royaume, et la seule œuvre selon Dieu qu'admette l'enseignement johannique est de croire en celui que le Père a envoyé. (VI, 29.)

Voilà ce que les pécheurs qui aspirent à la vérité pressentent du sein même de leurs ténèbres. Aussi viennent-ils au Sauveur dès qu'ils le voient, pour obtenir la vie que lui seul peut leur donner. (III, 15 ; V, 24.) Ce sont les « pauvres en esprit » du texte synoptique, auxquels Christ a promis tous les trésors de la grâce céleste (Matth. V, 3) ; ce sont les affamés que l'Eternel rassasie, alors que les orgueilleux et les puissants sont abaissés. (Luc I, 53 ; VI, 20, 21, 24, 25.) Le même contraste est affirmé en termes fort énergiques dans une déclaration de l'évangile de Jean qui précède de peu celle dont nous venons d'établir la portée. (IX, 39 ; comp. v. 41.) Seulement le Seigneur, par une ironie sévère et pleine de justesse, désigne chacune des deux catégories en lui appliquant le contraire du nom qui semble lui convenir. Les bien disposés, Jésus

les appelle « ceux qui ne voient pas, » parce que, du milieu de l'obscurité qui les entoure, ils reconnaissent leur incapacité : les mal disposés, d'autre part, sont « ceux qui voient, » c'est-à-dire ceux qui, dans l'orgueil de leur péché, s'intitulent les éclairés et qui se posent en maîtres de la science divine. Aussi le Sauveur, dont l'œuvre est de dissiper les illusions du mensonge et de mettre au jour les pensées secrètes des cœurs, est-il venu « pour que ceux qui ne voient point voient, et pour que ceux qui voient deviennent aveugles. » (IX, 39.) Le plus grand péché que les hommes puissent commettre, le seul qui mène irrévocablement à la mort, c'est de dire : « Nous voyons » en dehors de l'Evangile et pour se dispenser d'ouvrir les yeux aux clartés célestes qui rayonnent de la personne rédemptrice de Jésus-Christ. (IX, 41.)

En résumé, d'après cet enseignement, le monde étant tout entier dans les ténèbres, la seule différence entre les hommes consiste à reconnaître, ou non, cet état naturel d'obscurité. Telle est la part qui revient à leur activité personnelle, car cette dégradation n'apparaît point avec le caractère fatal d'une infirmité physique ; c'est une détermination morale, ce que plusieurs textes prennent soin de relever. (III, 19 ; V, 40 ; XV, 22.) Déchéance universelle (III, 3-6), le péché reste volontaire[1], selon le fait empirique que le Seigneur constate sans l'expliquer et duquel il part dans toute sa doctrine. Donne-t-il du moins quelques indications qui puissent en montrer l'origine ? A cette question, souvent posée dans la suite, l'évangile de Jean fournit une réponse qui, sans enlever, tant s'en faut, tous les obstacles, permet dans une certaine mesure de faire un pas en avant. Christ ramène, en effet, l'existence du mal dans le monde à l'action d'un être mauvais, Satan ou le diable (XIII, 2, 27), qu'il met surtout en scène dans une déclaration célèbre (VIII, 44) dont voici les éléments principaux.

[1] « *Ἠγάπησαν μᾶλλον.* » (III, 19.)

a) Les expressions : « Le père duquel vous êtes issus, c'est le diable, » et : « Vous voulez accomplir les désirs de votre père, » impliquent que le démon est, selon la pensée de Jésus, l'auteur et l'agent du péché parmi les hommes. Le mot de père, en effet, exprimant la double idée de génération et d'autorité, Satan, veut dire le texte, engendre ceux qui pratiquent le mal, et il les domine. Il les engendre dans leur vie spirituelle en les façonnant à son image, en les marquant de son empreinte maudite, en faisant de ceux qu'il asservit ainsi, par la direction morale qu'il leur imprime, une lignée perverse et digne de lui. De là le titre de « prince de ce monde, » familier au quatrième évangile (XII, 31 ; XIV, 30 ; XVI, 11), et qui montre jusqu'à quel point le démon règne en maître sur l'humanité, qu'il terrorise par son pouvoir ou qu'il fascine par les séductions multipliées du péché et de ses convoitises. (Comp. VIII, 34).

b) D'autre part la liberté de l'homme, comme nous l'avons établi, n'étant nullement détruite, cette impulsion de Satan n'a rien de fatal, d'irrésistible ; car si les Juifs dont parle le Seigneur sont les enfants du diable, c'est parce qu'ils veulent bien se faire les instruments dociles de ses désirs [1]. La tentation du dehors et le penchant mauvais qui y correspond dans le secret du cœur sont maintenus l'un et l'autre ; ou si l'on veut, Christ ramène le mal moral à l'action combinée d'une puissance externe et de la volonté de l'homme qui s'y soumet, mais sans que le texte entre dans aucun détail sur la relation organique des deux idées. Evitant toute discussion métaphysique, Jésus s'en tient, selon sa méthode constante, à la pure constatation du fait.

c) Quant à l'être pervers qui exerce ainsi ses ravages dans le monde, il est présenté comme « meurtrier » et comme « menteur, » ce qui suppose sa personnalité. Au reste les deux attributs que lui prête le Seigneur sont caractéristiques.

[1] « *Θέλετε ποιεῖν*. » (Comp. V, 40 ; VII, 17.)

Agent infatigable du péché, sur le prestige duquel il fonde son empire, le diable en poursuit le déploiement dans la double sphère de la pensée et de l'action : c'est d'abord le mensonge, qui se substitue à la vérité ; c'est ensuite le meurtre ou la mort, qui s'opposent à la vie. Si donc on compare cet enseignement avec celui qui concerne l'œuvre rédemptrice (XIV, 6), Christ et le diable apparaissent comme deux antagonistes luttant pour le sceptre de l'humanité [1]. Faut-il chercher en outre, ainsi que plusieurs exégètes l'ont présumé, dans cette accusation de meurtre et de mensonge une allusion que le Seigneur ferait à la chute du premier homme ? (Gen. III.) Les mots *ἀπ' ἀρχῆς* semblent, en effet, le montrer ; car dans quel sens Satan serait-il « meurtrier dès le commencement, » si ce n'était à cause de son intervention dans la catastrophe survenue, d'après le texte hébreu, dès les origines de l'histoire ? Cette interprétation étant probablement admise par les contemporains du Sauveur (2 Cor. XI, 3 ; Apoc. XII, 9 ; XX, 2), il est fort possible que Jésus aussi l'ait adoptée, quoiqu'il ne s'exprime pas, sur ce point, en termes qui permettent d'affirmer avec toute certitude que telle a bien été sa conviction.

Quoi qu'il en soit, si le diable est le séducteur des hommes et l'auteur du mal ici-bas, pour quelle cause est-il mauvais lui-même ? Est-ce, de sa part, perversité native, ou bien se serait-il détourné par sa faute de l'obéissance due au Seigneur ? L'enseignement johannique ne nous met pas en mesure de résoudre ce mystérieux problème. La déclaration qui vient d'être discutée établit, il est vrai, que le diable existait lors de la création du monde [2], expression qui fait ressortir l'ancienneté de ses origines, mais sans indiquer en aucune manière l'éternité. Ailleurs Jésus affirme que Satan est sous

[1] Voir déjà le récit de la tentation au désert d'après les synoptiques.

[2] « *Ἦν ἀπ' ἀρχῆς ;* » comp. 1 Jean I, 1 : idée d'antériorité. Quant aux mots « *ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐχ ἕστηκεν,* » ils ne peuvent signifier autre chose que : « Il ne se tient pas dans la vérité, » et ne sauraient favoriser l'hypothèse d'une chute dans le monde intelligible.

le coup d'une sentence de jugement (XII, 31 ; XVI, 11), d'où l'on pourrait inférer que, puisqu'il est jugé, par conséquent responsable, c'est par sa faute qu'il est rebelle et que d'ailleurs, Christ ayant déjà brisé le sceptre de sa puissance [1], malgré son arrogance le prince de ce monde ne saurait être un rival sérieux de Dieu. Quelque pouvoir qu'il attribue donc au diable, l'enseignement johannique évite toute théorie dualiste qui tendrait à diminuer la majesté souveraine du maître de l'univers [2]. Satan ne peut se heurter contre l'Eternel sans être brisé dans cette lutte inégale : déjà, d'après Jésus, le châtiment est suspendu sur sa tête ; il est déchu de sa domination usurpée ; mais, ce fait maintenu, sans aborder les problèmes spéculatifs qui se posent au sujet du prince des ténèbres, le quatrième évangile s'attache à mettre les hommes en garde contre l'action pernicieuse qu'il exerce et dont Christ est venu nous délivrer.

[1] Parf. *κέκριται.* (XVI, 11 ; comp. XIV, 30.)

[2] Comp., dans un sens analogue, Beyschlag, *Neutest. Theol.*, I, p. 225, 226.

CHAPITRE III

L'œuvre du Fils dans le monde.

Nous avons signalé l'opposition profonde qui sépare, d'après le type de doctrine de l'évangile de Jean, l'activité du Sauveur de celle du diable. Satan donc étant « menteur » et « meurtrier dès le commencement » (VIII, 44), Christ agit en sens inverse à ces deux points de vue : au lieu du mensonge, il répand la vérité ; au lieu du meurtre ou de la mort, il fait régner la vie. Aussi se présente-t-il aux hommes comme le seul « chemin ; » car il faut remarquer que, dans la parole à laquelle nous venons de faire allusion (XIV, 6), les trois termes indiqués ne sont nullement parallèles. Tandis que les deux derniers marquent le but substantiel, la communication des richesses surabondantes de Dieu, le premier se borne à signaler la voie par laquelle on y arrive. Seulement Jésus ne dit pas : « Je suis le chemin qui conduit à la vérité, » mais il dit : « Je suis la vérité ; » pour montrer d'autant mieux que son œuvre se résume dans sa personne. Il ne nous sauve pas, en effet, par l'exposé de sa doctrine ou par l'exemple de sa conduite. S'il nous arrache à la puissance du monde, c'est en se livrant lui-même, c'est en se donnant à nous sans réserve et tout entier.

1. En premier lieu Christ est donc *la vérité*, de même que le diable vit et se complaît dans le mensonge. Telles sont du reste les illusions et les erreurs par lesquelles Satan

consolide son pouvoir, qu'en dehors de l'Evangile il n'y a qu'obscurité sur la terre. (VIII, 12; XII, 35.) Mais, au milieu de ces ténèbres profondes, le Fils unique de Dieu fait resplendir sa lumière : Christ est pour l'âme humaine ce qu'est le soleil dans la nature qu'il éclaire et qu'il réchauffe de ses rayons. (VIII, 12 ; IX, 5 ; XI, 9 ; XII, 46.)

En quoi consiste la vérité qui se résume ainsi dans sa personne ? Serait-ce peut-être un corps de doctrine qu'il faille s'approprier par un travail dialectique, un ensemble de formules s'adressant à la raison ? La comparaison qu'emploie le Seigneur écarte de prime abord toute interprétation de ce genre. La lumière, en effet, ne se prouve pas, elle se voit : tel est le mode d'action de la parole divine. Loin de s'obtenir par un effort laborieux d'analyse, c'est dans un être vivant que se concentre la vérité salutaire, clarté rayonnante du monde des esprits. Pour l'acquérir, pour en être pénétré, l'homme n'a qu'à ouvrir l'œil de l'âme dont parlent déjà les textes synoptiques. (Matth. VI, 22.) Seulement cet organe précieux étant enveloppé naturellement de ténèbres, le pécheur, privé de ce guide, bronche et trébuche [1] comme le voyageur en détresse qui s'est égaré dans la nuit.

Il faut donc s'arracher à cet état d'obscurité, ce qui ne se peut que par une décision morale. Autrement dit, le seul moyen de connaître la vérité de l'Evangile, c'est de *vouloir* faire la volonté du Seigneur. (Jean VII, 17.) Vouloir ce que Dieu veut, les deux volontés se touchant en quelque sorte [2], jusqu'à ce que la volonté de Dieu transforme et vivifie celle de l'homme : vouloir ce que Dieu veut, tel est l'acte initial qui, nous arrachant à notre torpeur naturelle, dissipe dans notre âme les ombres sinistres du péché. En d'autres termes, d'après l'enseignement du Sauveur, le premier devoir de l'homme en pré-

[1] « *Προσκόπτει.* » (Jean XI, 10.)

[2] « *Ἐάν τις θέλῃ τὸ θέλημα αὐτοῦ ποιεῖν..,.* » Lire, sur la pensée exprimée dans cette parole, le beau développement que donne M. Astié, *Explication de l'évangile selon saint Jean* (1864), p. 183-186.

sence de son Dieu n'est pas de raisonner, mais de se soumettre. La vérité demande avant tout à être pratiquée[1] : il faut que le pécheur, humilié, courbe la tête, et dans la mesure où il accomplira résolument ce douloureux sacrifice, l'intelligence des choses divines illuminera son esprit et son cœur. Il saura (*γνώσεται*), parce qu'il aura vécu; et son savoir ne reposera pas sur des hypothèses chancelantes, mais il se fondera sur une certitude d'expérience que rien ne saurait ébranler.

Dans le royaume de Dieu, ce n'est donc pas la science qui détermine l'action, car souvent, trop souvent, on voit le bien sans le faire[2]. C'est, au contraire, l'action qui produit la connaissance : non pas, il est vrai, l'action qui n'est qu'affaire de forme ou de cérémonie, mais l'action qui, jaillissant d'une vie spirituelle intense, entraîne irrésistiblement l'homme vers son Dieu. Aussi la vérité qui brille en Jésus-Christ est-elle également une vie, ou pour employer l'expression de l'évangile, c'est « la lumière issue de la vie[3] » et qui fait rayonner la vie afin d'en manifester la force et l'éclat. Vie ou vérité, c'est toujours le don de Christ considéré dans sa double influence sur le fidèle : comme vérité, qui illumine l'esprit de ses clartés célestes, et comme vie, qui renouvelle par la pratique de la volonté divine dans la communion grandissante du Seigneur.

II. Si le diable, en effet, est un meurtrier qui triomphe de la mort de ses victimes, Jésus, au contraire, répand tous les trésors de sa vie chez ceux qui se soumettent à son pouvoir. Car Dieu se communiquant à Christ pour le salut des pécheurs, « comme le Père a la vie en lui-même, ainsi il a donné au Fils d'avoir la vie en lui-même » (V, 26), et quiconque croit au Fils a la vie (III, 16) : tel est le message

[1] « Ὁ δὲ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν. » (III, 21.) Dans ce sens on a pu dire que cette notion correspond à celle de la « justice » dans les évangiles synoptiques. (Wendt, II, p. 200-203.)

[2] Comp. Matth. XXIII, 3 : « Ils disent, et ne font pas. »

[3] « Τὸ φῶς τῆς ζωῆς. » (VIII, 12.)

vibrant de la miséricorde divine, que l'Evangile exprime avec une force pénétrante qui touche et qui subjugue les cœurs. Tandis que, loin de Jésus, il n'est pas de relèvement possible, le Fils au contraire « donne la vie à qui il veut. » (V, 21.) Il la donne par ses enseignements (VI, 63) ; il la donne par l'action de sa personne (IV, 14 ; V, 24 ; VI, 35) ; il la donne surtout en distribuant sa chair, « qui est une véritable nourriture, » et son sang « qui est un véritable breuvage » (VI, 51-56) : parole énigmatique, où se concentre ce qu'il y a de plus puissant et de plus intime dans les discours du Sauveur.

C'est du contact de Christ que jaillit en réalité la vie ; seulement on se demande comment s'opère cette transmission de force et quelles en sont les conditions. Etait-ce assez, par exemple, pour les contemporains de Jésus, de se pénétrer de sa pensée et de son exemple ? Ou bien, pour nous qui n'avons pas connu Christ « selon la chair, » suffit-il de nous unir à lui par le lien de la sympathie la plus ardente et de le saluer à travers les âges comme notre modèle et notre libérateur ? Tout cela n'est pas indifférent, sans doute ; mais il faut davantage encore, si l'on veut devenir participant de la vie du Seigneur. Le pain descendu du ciel, a déclaré Jésus, c'est la chair et le sang du Fils de l'homme, d'où il ressort que, pour nous communiquer sa personne, Christ a dû mourir [1] (VI, 35-63), c'est-à-dire qu'il s'est appliqué à lui-même cette loi du royaume céleste d'après laquelle « si le grain de froment tombé en terre ne meurt, il demeure seul, mais s'il meurt, il porte beaucoup de fruit. » (XII, 23, 24.) Dans cette affirmation mémorable se reproduit, sous une forme indépendante et originale assurément, la vérité qu'exprimaient déjà les synoptiques : « Le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir, et pour donner sa vie en rançon pour plusieurs. » (Matth. XX, 28.)

Non que les deux documents présentent une doctrine iden-

[1] Telle est en effet, me paraît-il, l'idée contenue dans ce fragment ; comp. ce qui en a été dit aux pages 262 et 263.

tique. Fait significatif, l'enseignement johannique ne conçoit guère la crucifixion du Sauveur comme une mort ignominieuse, comme un supplice infamant[1]. Partout où Jésus parle d'être « élevé[2], » il montre sans doute par là qu'il sera livré en spectacle aux hommes, mais l'idée d'une exaltation glorieuse pénètre et transforme cette conception. C'est ce qui ressort en particulier d'une image expressive entre toutes, celle du serpent d'airain (III, 14 ; comp. Nomb. XXI, 9), dont le symbolisme singulièrement énergique et concentré recouvre et met en relief les vérités évangéliques suivantes :

a) Le récit hébreu que rappelle le Seigneur dépeint le camp des Israélites comme un champ de bataille couvert de morts et de mourants. Des serpents à la morsure brûlante sévissent parmi le peuple et multiplient chaque jour les victimes.

b) Sur l'ordre de Dieu, cependant, Moïse élève à la vue de tous un signe du fléau dont on demande la délivrance, et quiconque, croyant à la parole divine, regarde, obtient la guérison par sa foi.

Telle est la scène étrange à laquelle le Sauveur emprunte les éléments de l'explication qu'il présente. Dans un sens, il est vrai, comparaison n'est pas raison, et l'on ne saurait presser à l'excès l'analogie établie par ce texte de l'évangile. Entre un être vivant comme Jésus et un objet inerte tel qu'un serpent de métal, la relation restera toujours lointaine. Cette réserve faite, voici, néanmoins, l'idée qui se dégage de cet enseignement.

a) Par l'image qu'il choisit, Christ montre l'humanité sous l'aspect d'une armée jonchant la plaine. Pas un ne reste debout dans cette foule immense : tous sont morts ou mourants, sous l'étreinte d'un mal redoutable qui n'est autre que la puissance du péché.

b) Mais, du milieu de cette désolation sans pareille, un spectacle inattendu frappe soudain la vue. Un être mystérieux

[1] Voir, au contraire, dans les synoptiques, Marc VIII, 31, 32 ; IX, 31 ; X, 34, etc.
[2] « Ὑψωθῆναι. » (III, 14 ; VIII, 28 ; XII, 32, 34.)

s'élève, et il s'élève assez haut pour être remarqué de tous. Cet être a la figure et les traits d'un homme ; mais c'est un homme distinct de ceux qui souffrent et qui meurent à ses côtés. Ce qui le sépare d'eux, c'est qu'en lui, — ainsi le veut le parallélisme avec le serpent d'airain, — la cause de ce désastre se trouve *représentée ;* mais elle apparaît immobile et sans la force de nuire. Semblable au reptile de métal qui ne pouvait certes blesser les Israélites, le péché que Jésus expose aux regards des hommes a perdu son aiguillon : en Golgotha, Christ a fourni la preuve palpable de la défaite du grand ennemi qu'il est venu combattre [1].

Ainsi comprise, la mort du Sauveur a le caractère d'un triomphe, l'élévation sur le bois n'étant qu'un des degrés de l'exaltation dans la gloire ; la croix du Calvaire, la première marche du trône divin. L'ignominie du supplice disparaît donc, absorbée par le rayonnement de splendeur éternelle qui couronne ce sacrifice héroïque [2]. Aussi ne peut-on nier le contraste qui, sur ce point, sépare les synoptiques de l'évangile de Jean, bien que cette divergence, d'autre part, n'aille pas jusqu'à l'opposition directe. Dans la conception qu'ils donnent de cet événement, les textes plus anciens signalent ce qu'il y a d'immédiat et d'apparent, la honte d'être cloué sur la croix comme un homme perdu de crimes. Mais l'enseignement johannique, qui juge de toutes choses des cimes du monde céleste, embrasse le spectacle de plus haut. Lorsque le voyageur foule du pied le sommet de la montagne, que lui importent les fatigues et les dangers de la route ? Il oublie tout devant la scène qui se déroule à sa vue et sous l'azur immense où plonge librement son regard. De même, si Jésus s'est troublé parfois à la perspective ignominieuse de son supplice, — idée que relève exclusivement

[1] Il faut ajouter que, s'il fallait fixer les yeux sur le serpent d'airain pour être guéri, de la même manière le bénéfice de la victoire de Christ n'est obtenu que par le regard de la foi : idée importante, qui sera reprise dans la suite.

[2] Voir surtout XII, 32, 33.

la tradition synoptique, — souvent aussi, perçant les voiles et secouant les chaînes, il a tressailli de joie et d'espérance, comme s'il saisissait déjà de la main la gloire impérissable qu'il devait recevoir un jour. Sa mort, considérée sous cet aspect, n'apparaît plus comme un abaissement, mais elle se change en victoire : voilà ce que montre avec prédilection le quatrième évangile, œuvre de cet apôtre qui, des hauteurs d'où il contemple toutes les choses humaines, — même celles où l'on ne croit voir que péripéties sanglantes, injustices et souillures, — transfigure l'histoire en l'éclairant d'un reflet de la lumière éternelle, parce qu'il l'interprète selon les enseignements de ce Jésus qui, bien que luttant sur la terre, vivait auprès de Dieu dans le ciel. (III, 13.)

Christ a donc prévu l'issue de son activité comme un triomphe : au reste, quant au rapport qu'il établit entre ce sacrifice et l'affranchissement des hommes, en l'absence d'une doctrine arrêtée qu'on puisse tirer des textes, je me borne à quelques indications. Certaines déclarations du Seigneur relèvent en général l'idée de bienfait, de protection efficace. Lorsque Jésus, par exemple, se compare au bon berger « qui donne sa vie pour ses brebis » (X, 11), l'immolation dont il parle est celle qui se fait en faveur de ceux qu'on aime, mais sans que le Sauveur développe aucune théorie dogmatique de peine équivalente ou de substitution. Ailleurs Christ atteste le caractère volontaire de cet abandon de lui-même, et cela selon l'ordre qu'il a reçu de son Père (X, 18 ; XV, 13) ; cependant la parole capitale est celle qui met la mort de Jésus en relation directe avec la vivification des fidèles, ainsi que cela ressort de la péricope déjà citée VI, 35-63, fragment célèbre, qui présente sous forme d'images les enseignements suivants.

a) Les deux expressions : « Je suis le pain de vie » (v. 35, 51 *a*) et : « le pain que je donnerai, c'est ma chair » (v. 51 *b* : « ma chair et mon sang, » v. 54, 55), bien qu'énonçant la même vérité, ne sont pas absolument synonymes. Tandis que la première contient la simple idée que Jésus est la nourriture du

croyant, la seconde, plus spéciale, indique le *comment* de cette alimentation mystérieuse. C'est en livrant sa chair et son sang que Christ devient un principe de renouvellement pour ceux qui le reçoivent ; or, j'ai déjà montré qu'il est difficile d'écarter de ce texte toute allusion quelconque à la crucifixion du Seigneur[1]. Dira-t-on peut-être, pour écarter cette interprétation, que « la chair et le sang » désignent le Christ dans la fragilité de son existence historique, ce qui fait ressortir l'insuffisance apparente du Messie et de ses moyens terrestres, dans leur contraste avec la grandeur des promesses accordées aux croyants[2] ? Mais les auditeurs de Jésus sont si loin de l'entendre dans ce sens, qu'ils l'accusent plutôt de s'exalter lui-même (v. 41, 42, 52) ; et si le récit les présente comme incrédules, ce qui leur est reproché, c'est de ne pas saisir le caractère spirituel de cette supériorité du Fils de l'homme, aveuglés qu'ils sont par les préjugés de leur esprit charnel. (Vers. 60-63.) En fait, si Christ n'avait eu d'autre pensée, dans cet enseignement, que celle d'exiger la foi en son humanité, — que nul ne contestait du reste, — pourquoi parler avec cette insistance et cette précision de la décomposition de sa personne, qu'il compare à un pain qu'on coupe et qu'on divise pour s'en nourrir ? Un être vivant peut-il donner sa chair sans que son corps en soit atteint et comme déchiré ? Le corps, n'est-ce pas l'organisme dans son entier ? la chair et le sang, n'est-ce pas le corps rompu et distribué aux fidèles ? et le futur qu'emploie le texte (v. 51 : « Je donnerai ») ne semble-t-il pas indiquer un événement à venir, le supplice du Calvaire, sur lequel, à ce moment, le Seigneur arrête d'avance son regard[3] ? L'idée centrale et substantielle

[1] Comp. p. 262, 263.

[2] Voir, par exemple, P. Lobstein, *la Doctrine de la sainte cène. Revue de théol. et de phil.* de Lausanne, mars 1889, p. 156. (Lire p. 150-159.) Wendt, I, p. 298 et suiv., II, p. 472-475.

[3] Même si l'on retranche le « ἣν ἐγὼ δώσω » du texte reçu, le sens général reste le même. Il est d'ailleurs difficile de dire si ce que Jésus annonce ainsi, c'est sa mort seulement, ou sa mort symbolisée par le pain rompu de la cène. Sans doute, la pensée

de ce passage, c'est donc que la mort du Sauveur doit précéder la communication de sa personne vivante : seulement Jésus ne s'engage à ce propos dans aucune théorie théologique ; il se borne à constater le fait sans l'expliquer. Ce n'est que plus tard qu'intervient la doctrine apostolique du sacrifice de Christ et de son caratère expiatoire[1] : à la rédemption opérée s'ajoute l'enseignement qui l'interprète et qui en développe le sens. Je rappelle qu'il y a une différence marquée à signaler, à cet égard, entre les discours de l'évangile de Jean et les thèses de la première épître, que l'exposé didactique du disciple est sans contredit plus précis que celui que donne Jésus lui-même, et que l'exactitude avec laquelle est maintenu ce contraste confirme la valeur historique des discours attribués au Seigneur[2].

b) Mais si la mort de Christ doit préparer le don miséricordieux de sa vie, elle en est moins l'accomplissement que l'indispensable condition ; car le croyant est nourri non par la fraction du corps de Jésus, mais par « la chair et le sang » qui sont la conséquence de cette rupture. Autrement dit, le pain vivifiant, ce n'est pas le cadavre qui se décompose, ce sont les éléments substantiels de l'homme qui vit et qui manifeste son activité. Ainsi s'explique l'incohérence apparente des expressions qu'emploie le texte, la distribution de la chair et du sang de Christ supposant d'un côté son sacrifice, tandis que, d'autre part, cette mort de Jésus ne diminue en rien sa puissance, puisque c'est au contraire après l'avoir subie

développée doctrinalement dans le ch. VI du quatrième évangile est, pour le fond, identique à celle qui s'exprima lors de la dernière Pâque sous la forme du repas sacré. D'autre part, il n'est guère à supposer que Jésus ait fait allusion dans ce discours (époque de la première multiplication des pains) à une cérémonie qui n'existait pas encore. Il me paraît même fort improbable que Christ ait eu déjà alors l'idée de ce rite : ce serait supposer une intention longuement mûrie là où il n'y eut, selon toute apparence, qu'impulsion soudaine de l'Esprit. La même remarque me semble être applicable à la déclaration de Jean III, 5, mise en regard de l'institution du baptême. (Matth. XXVIII, 19.)

[1] « Αὐτὸς ἱλασμός ἐστιν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν. » (1 Jean II, 2 ; I, 7 ; IV, 10.)

[2] Comp. p. 161.

que le Sauveur déploie sa force infinie pour le salut de l'humanité. L'idée est donc que, loin de s'amoindrir en passant par les liens du sépulcre, Christ devient, dans l'acception la plus élevée de ce terme, une personne vivante, capable de se multiplier d'âge en âge pour la nourriture de ceux qui s'ouvrent à son action divine [1] : vie absolue, débordante, qui se répand dans l'exubérance de sa richesse en renouvelant les âmes, jusqu'à ce qu'elle se manifeste au jour de l'avènement du Fils de l'homme par la glorieuse résurrection des corps. (Vers. 44, 54.)

c) Néanmoins, quoique la chair et le sang du Seigneur soient l'aliment de Dieu par excellence, le pain descendu du ciel qui vivifie le monde (v. 33), encore faut-il s'approcher et « manger » pour recevoir les bienfaits de cette manne céleste [2] : quel est donc l'acte par lequel on saisit ces trésors impérissables contenus en Jésus-Christ ?

[1] Se rappeler l'analogie avec le miracle qui est au point de départ de tout cet enseignement. (Vers. 26, 27, 32, 33, 51, etc.)

[2] « *Ἐάν τις φάγῃ.* » (Vers. 51, 53, 54.)

CHAPITRE IV

La vie éternelle.

« Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle. » En d'autres termes, l'organe d'appropriation de la vie, c'est la foi.

Fait étrange et souvent relevé, l'expression de *πίστις*, si fréquente dans les textes synoptiques, est étrangère au quatrième évangile. Mais si le substantif fait défaut, le verbe *πιστεύειν*, — avec les acceptions diverses qu'il est susceptible de recevoir, — est un des mots favoris du langage johannique. Croire, c'est tout d'abord « avoir confiance, » dans le sens où il est dit, par exemple, que Jésus « ne se fiait pas [1] » aux Juifs qui l'entouraient. Seulement, comme la valeur de la foi dépend de celle de son objet, la relation morale ainsi formée, lorsqu'elle nous unit au Fils unique du Père, prend un caractère de force et de profondeur incomparables, bien qu'il faille distinguer encore ici des nuances et des degrés. On peut croire en Jésus par ouï-dire, ainsi que les Samaritains dont parle l'évangéliste le firent à cause de ce témoignage de la femme : « Il m'a dit tout ce que j'ai fait. » (IV, 39.) Plus tard, néanmoins, ces mêmes hommes, mis en contact avec le Seigneur, subjugués par son ascendant, entraînés par le charme de sa parole, saluant en lui le libérateur de leurs âmes, s'élevèrent du coup à cette connaissance

[1] « *Οὐκ ἐπίστευεν αὐτὸν.* » (II, 24.)

qui est une certitude (*οἴδαμεν*), parce qu'elle repose sur une vue immédiate de la vérité. (Vers. 42.)

Telle est la foi d'expérience que le maître réclame de ses disciples et dont l'objet est Christ, le Fils unique du Père, et non sa doctrine seulement. Certes Dieu n'en est point exclu, bien au contraire, puisque « celui qui croit en moi, a dit Jésus, croit en celui qui m'a envoyé. » (XII, 44.) Mais l'homme ne s'élevant à Dieu que par l'intermédiaire du Sauveur, il faut avoir le Fils pour posséder véritablement le Père (XIII, 20 ; XIV, 6) : c'est la confiance dans l'acception la plus large, c'est l'abandon sans réserve, c'est l'acte du croyant qui, dans la plénitude de ses facultés et de ses énergies, sort de lui-même pour se livrer au Seigneur[1].

Cette foi, cependant, vient-elle de Dieu ou de l'homme ? Pouvons-nous croire par notre propre effort, ou seul l'Eternel nous en rend-il capables ? L'enseignement johannique unit ces questions dans une même pensée en donnant une réponse affirmative à toutes deux.

a) En premier lieu, Christ fait dépendre la foi de la volonté du pécheur, puisque nul n'en est exclu d'avance. On sait que l'évangile de Jean proclame l'universalité de la grâce avec une clarté qui ne laisse rien à désirer. Jésus n'a-t-il pas dit qu'il est venu dans le monde « afin que *quiconque* croit en lui ne périsse point ? » (III, 15, 16 ; VI, 35, 40, 47 ; VII, 38) ce qui signifie que tous sont conviés, que tous également peuvent répondre aux appels de l'amour divin, qu'aucune restriction n'est apportée à cette vocation solennelle. Il est vrai que l'obéissance que réclame le Sauveur trouve des obstacles sérieux dans l'ignorance de l'homme (XI, 10 ; XII, 35, 36), comme aussi dans les instincts pervers et dans les affections coupables du cœur naturel mauvais. (III, 20.) Mais Christ n'exige pas non plus qu'on se soumette en aveugle à ses commandements ; car il tient à la portée de tous des

[1] « *Ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ.* » (III, 16, 18 ; VI, 35, 40 ; VII, 38, etc.)

secours efficaces pour fortifier la foi, des preuves pour combattre le doute. Si même la clarté céleste qui rayonne de sa personne rédemptrice ne suffit pas, ses œuvres de sainteté et d'amour ont en elles le pouvoir de vaincre les résistances. (XIV, 11.) Le Père ne rend-il pas témoignage au Fils (V, 31, 32) soit par les miracles qu'il lui donne d'accomplir (v. 36-38 ; *comp.* v. 2-9), soit par la démonstration solennelle des Ecritures, qui proclament l'origine divine de sa mission dans le monde ? (Vers. 39-47.) Au reste, si plusieurs sont séduits et retenus par les convoitises du péché, il n'en reste pas moins au fond du cœur des hommes un impérieux besoin qui les pousse à rechercher la lumière (VII, 37) ; aussi Christ adresse-t-il à tous cet appel où vibrent les accents de la miséricorde éternelle : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive. Celui qui croit en moi, des fleuves d'eau vive couleront de son sein. » (Vers. 37, 38.)

b) D'autre part, cette foi salutaire que les textes qui viennent d'être cités mettent si largement à la portée de tous, Christ la fait dépendre ailleurs de la seule volonté souveraine du Fils et du Père. « Je connais ceux que j'ai élus » (XIII, 18), dit-il par exemple à ses disciples : expression qui ne s'applique, il est vrai, qu'aux douze et qui pourrait s'entendre de leur apostolat, si Jésus n'avait prononcé, dans le cours des mêmes entretiens, des paroles bien plus frappantes encore et dont on ne saurait restreindre ainsi la portée. Ainsi, lorsqu'il fait observer à ceux qu'il appelle « ses amis » que « ce n'est pas eux qui l'ont choisi, mais lui qui les a choisis et qui les a établis pour qu'ils aillent et portent du fruit » (XV, 16 ; comp. 19), ne montre-t-il pas dans ces mots quelle est, en général, la position du fidèle, dont la vie apparaît comme un libre don du Seigneur ? Non moins caractéristique est l'image de « nouvelle naissance » (III, 3, 5) qu'emploie ailleurs Jésus-Christ et qui diminue, semble-t-il, l'activité de l'homme jusqu'à la supprimer, puisqu'il ne dépend certes pas de celui qui n'a pas encore vu le jour d'être conçu et de

naître. Aussi le Sauveur le dit-il sans hésiter aux Juifs qui murmurent à son sujet : « Nul ne peut venir à moi, si le Père qui m'a envoyé ne l'attire » (VI, 37, 44, 65) : or, soit l'expérience, soit le contexte de cette déclaration (v. 64) montrant assez que Dieu ne les attire pas tous, on se demande ce que devient l'universalisme de l'Evangile. Sans fournir la solution de cette difficulté, l'enseignement johannique se borne à maintenir les deux termes du problème, affirmant d'un côté la liberté de la foi (III, 16-18), tandis que d'autre part il en fait exclusivement le don de Dieu (VI, 44), ce qui semble supposer que ceux-là seuls s'approprient le salut, que le Seigneur choisit selon sa volonté souveraine. Au reste, comme nous le montrerons dans la suite, la même antinomie se retrouve chez saint Paul sans être discutée et dialectiquement résolue. En fait, les auteurs sacrés négligent cette opposition rebelle aux efforts de la logique, parce qu'elle n'existe pas pour le fidèle ou que plutôt elle s'absorbe dans l'unité de toute vie religieuse normale et pondérée. L'enfant de Dieu, sans être en mesure d'expliquer rationnellement cette dualité, se sent dépendant et pourtant responsable de sa conduite, puisque l'élan qui le conduit à Christ rapproche dans un travail commun la volonté du Seigneur et la volonté de l'homme, toutes les énergies de l'homme se mettant sans réserve au service de la grâce régénératrice de Dieu.

Aussi la foi dont nous venons de rechercher l'origine a-t-elle pour résultat de faire pénétrer le croyant dans la communion du Fils unique du Père, qui l'enveloppe et qui le renouvelle par l'action profonde et toujours grandissante de sa vie de sainteté. Dans les discours qui décrivent ce changement, Christ présente sa pensée en se servant d'images diverses. C'est d'abord celle d'une nouvelle naissance, c'est-à-dire d'une transformation radicale, symbolisée par le baptême de Jean, mais que la puissance de l'Esprit réalise (III, 3, 5), ainsi que l'annonçaient déjà les prophètes, au point

que Jésus peut à bon droit s'étonner de l'inintelligence et de la stupéfaction de Nicodème à l'ouïe de cet enseignement [1]. (Vers. 10.) Une autre expression familière au quatrième évangile est celle qui dépeint le passage des ténèbres à la lumière (III, 21 ; VIII, 12 ; IX, 5 ; XII, 35, 36), par où le Seigneur se manifeste comme le chef qu'il faut suivre, guide vigilant qui dirige à travers les âges le cortège de ceux qu'il enveloppe du rayonnement de la vérité. Or, cette clarté céleste n'étant autre que le reflet de la splendeur du Père, par l'acte de la foi vivante le cœur du fidèle s'ouvre pour laisser entrer en lui le Dieu des cieux. Celui qui vous reçoit me reçoit, affirme Jésus à ses disciples, et « celui qui me reçoit reçoit celui qui m'a envoyé » (XIII, 20) ; autrement dit, en accueillant le Sauveur, l'homme devient l'hôte de Dieu lui-même, qui, descendant du séjour de la gloire éternelle, produit chez ses adorateurs cette « nouvelle naissance » d'où procède la vie, et change leurs âmes en un temple qu'il remplit et qu'il illumine de son Esprit. Nous revenons ainsi, par une voie nouvelle, à cette idée centrale de l'évangile de Jean, à savoir que le bienfait de Dieu qui découle de la foi en Jésus-Christ, c'est la vie. Si les synoptiques font consister le salut dans le don du royaume, ou si Paul le présente comme réalisation de la justice, l'enseignement johannique résume toutes les grâces de Dieu dans ce mot si riche et si plein, « la vie éternelle » (III, 16 ; IV, 14, 36 ; V, 24 ; VI, 40), ou « la vie » (V, 21, 29, 40 ; VI, 33, 63 ; X, 10), — puisque, d'après la comparaison des textes, il n'y a pas de différence à établir entre ces deux expressions. La vie que donne la communion de Christ doit être impérissable ; on ne saurait la concevoir autrement sans douter de la puissance et de la fécondité de Dieu lui-même. Quels sont donc les caractères de cette vie, et pourquoi est-ce la foi seule qui y conduit ?

[1] Je rappelle la promesse du « cœur nouveau » et de « l'esprit nouveau » dans Ezéchiel, par exemple. Comp. les développements donnés, sur ce point important, par M. L. Gautier, *la Mission du prophète Ezéchiel* (Lausanne, 1891), p. 265-268.

Définir la vie est chose mal aisée ; elle se montre plutôt qu'elle ne se démontre : on la mesure à l'intensité d'action qu'elle déploie ; on la discerne aux effets qu'elle produit. Or, le texte central de l'évangile de Jean oppose à la vie la perdition [1], laquelle n'est autre que l'éloignement du Dieu qui est à la créature issue de lui ce qu'est le tronc à la branche qu'il porte et qu'il vivifie. Si, loin du Fils unique de Dieu, il n'y a donc pour l'homme que ruine et que déchéance, la vie en Christ est au contraire affranchissement (VIII, 32), pureté (XV, 3), force (XV, 5, 7), paix inaltérable (XIV, 27), joie débordante (XV, 11), c'est en un mot la somme de tous les biens auxquels le cœur aspire et qui le remplissent dans ce monde et pour l'éternité. Aussi comprend-on que la foi crée la vie, puisqu'elle est l'acte de l'homme qui se lie à Christ, de même que le sarment s'unit au cep (XV, 4), pour recevoir la plénitude de la sève divine, pour être enrichi de ce que le Seigneur possède, pour obtenir ses trésors inépuisables de sainteté et d'amour.

« Le Fils vivifie qui il veut,... car comme le Père a la vie en lui-même, ainsi il a donné au Fils d'avoir la vie en lui-même » (V, 21, 26) : cette parole ne pose-t-elle pas en quelque sorte une équation sublime dont Christ serait, si l'on peut ainsi dire, le signe d'égalité ? Les deux termes en présence sont l'homme, mort dans ses péchés [2], et Dieu, source de toute vie [3]. Or, de quelle manière la vie de Dieu se communique-t-elle à l'homme, sinon par le canal de l'œuvre médiatrice du Sauveur ? En sa qualité de Fils unique, Christ participe à la vie divine (v. 26) ; en tant qu'objet de la foi chrétienne, il s'unit aux croyants jusqu'à ne former avec eux qu'un seul organisme pénétré de la vie qui vient de Dieu. La vie est donc si bien le produit de la foi au Sauveur et dans son œuvre, qu'elle en découle comme par une conséquence

[1] « Ἵνα... μὴ ἀπόληται. » (III, 16 ; comp. « ἀπώλεια, » XVII, 12.)
[2] « Οἱ νεκροὶ. » (Vers. 25 ; sens spirituel, comp. Matth. VIII, 22.)
[3] « Ὁ πατὴρ ἔχει ζωὴν ἐν αὐτῷ. » (Vers. 26.)

nécessaire et que les deux faits sont même simultanés. « Celui qui croit au Fils, a dit Jésus, a la vie » (III, 15, 16 ; V, 24 ; VI, 47) : vie qui, remplissant le cœur, déborde le cadre étroit des réalités terrestres [1], vie qui pénètre et renouvelle les âmes, jusqu'à ce qu'elle transforme les corps eux-mêmes en les ressuscitant dans la gloire au dernier jour. (V, 21 et suiv. ; VI, 39, 40.)

Aussi ce don venu du ciel ne peut-il demeurer stérile : c'est une source qui jaillit comme en un jardin de Dieu chez le fidèle (IV, 14) ; c'est un fleuve qui se répand au loin pour fertiliser le monde de ses larges et salutaires eaux. (VII, 38, 39.) Telle est même sa force d'expansion, que Jésus a dit dans un langage dont la hardiesse confond même les plus audacieux de ses disciples : « En vérité, en vérité, celui qui croit en moi fera les œuvres que je fais, et il en fera de plus grandes que celles-ci, parce que je m'en vais au Père. » (XIV, 12.) — « Il en fera de plus grandes que celles-ci : » parole étrange, paradoxale, mais en réalité d'une justesse profonde ; car après tout, que sont les actes opérés par Jésus durant son ministère terrestre ? Des miracles, qui manifestent assurément sa puissance divine, mais qui n'ont qu'une portée restreinte pour le salut de l'humanité. Comme ce déploiement de pouvoir paraît plus merveilleux, au contraire, après l'exaltation du Christ dans la gloire ! (Comp. V, 20.) Ce ne sont plus seulement des guérisons de malades, limitées, intermittentes comme l'était alors l'activité du Seigneur : c'est l'effusion de l'Esprit à la Pentecôte ; c'est la vision des os desséchés se réalisant dans sa magnificence ; ce sont des multitudes passant des ténèbres à la lumière, de la mort à la vie, de l'esclavage des convoitises impures à la communion bénie du Dieu des cieux. Et ce peuple grandit de siècle en siècle, docile à la voix du crucifié ; et tous les nouveaux témoins de Jésus qui s'y ajoutent, proclamant à leur tour les louanges de celui qui

[1] « *Εἰς ζωὴν αἰώνιον.* » (IV, 14 ; VI, 27.)

les a appelés par sa grâce, s'associent à ce travail divin de la conversion des âmes, le plus noble que l'homme puisse accomplir sur la terre et que Christ a proclamé supérieur même à ses miracles d'amour. Oui, certes, il est saint et glorieux le privilège que le Seigneur accorde à ses disciples, lorsqu'il leur communique cette vie qui transforme ce qu'elle touche et dont les ondes montent et se multiplient pour recouvrir le monde, en submergeant comme une eau purifiante les souillures accumulées du péché.

C'est assez dire que l'Evangile, puisqu'il aspire à renouveler ainsi l'humanité, est une puissance de régénération sociale, selon le caractère qui est mis fortement en lumière par la doctrine synoptique du royaume de Dieu. Il est vrai que l'enseignement johannique, lui, insiste avant tout sur l'union mystique du Sauveur et des croyants ; mais cette donnée elle-même implique l'idée collective du corps des rachetés de la nouvelle Alliance. Si dans les allégories de la porte et du berger, par exemple[1], il est assurément question des rapports du maître et des disciples plutôt que des relations intérieures du troupeau, les brebis, cependant, n'apparaissent pas isolées et suivant chacune sa propre voie. Ensemble elles sortent pour la pâture, ensemble elles rentrent au bercail, toutes jouissant des mêmes bienfaits et de la même protection souveraine. En outre il ne faut pas oublier que la

[1] X, 1-10, 11-18. D'après la première de ces comparaisons, Christ est la *porte* (v. 2, 7, 9), le berger étant celui qui passe par cette porte (v. 2), c'est-à-dire qui exerce son autorité au nom de Christ et pour amener les âmes à l'Evangile : les larrons sont, en conséquence, les prétendus conducteurs qui ne remplissent pas cette condition. (Vers. 1, 8, 10.) Dans la seconde similitude, élargissant l'image, Jésus se présente directement comme « le bon berger, » qui veille sur le troupeau. (*ὁ ποιμὴν ὁ καλός*, v. 11, 14 ; comp. *ποιμήν* sans article, au v. 2 : un chef quelconque du peuple de Dieu, tandis que Christ en est le guide par excellence.) Il faut ajouter que si, d'après le premier de ces enseignements, le Seigneur assure à ses brebis les avantages de la *sécurité* (*εἰσέλθῃ*) et de la nourriture abondante (liberté de brouter : *ἐξελεύσεται καὶ νομὴν εὑρήσει*, v. 9), dans le second, Jésus scelle cette double promesse par l'attestation d'un dévouement du bon berger qui ira, s'il le faut, jusqu'au sacrifice volontaire de sa vie.

description du texte ne s'applique pas seulement à l'élite de croyants qui se groupait alors autour de Jésus. Il y a, dit le Seigneur, « d'autres brebis » en dehors de cette bergerie (v. 16) : allusion transparente à ces païens avides de vérité dans les âmes desquels se trouve une attraction secrète pour l'Evangile, qui écoutent par conséquent la voix de Christ à mesure qu'elle retentit dans le monde, et qui se réfugient en toute confiance sous sa houlette, jusqu'à ce que vienne le jour où, la vie divine se déployant sans obstacle, il n'y aura plus qu'«un seul troupeau et un seul berger[1]. »

Mais si cette similitude fait ressortir avec force les privilèges collectifs des rachetés du Seigneur, elle explique moins clairement ce que sont leurs devoirs réciproques, l'image des brebis ne permettant guère de développer cette face de la question. A la comparaison du bon berger s'ajoute donc celle du cep et des sarments (XV, 1-8), qui en reprend et qui en complète l'idée. Le principe général demeure d'ailleurs le même. Si l'éloignement du Sauveur entraîne, pour le fidèle, la déchéance et la stérilité, — aussi certainement que le sarment coupé du cep périt faute de sève (v. 5, 6), — le fruit par lequel le Père est au contraire glorifié (v. 7, 8), c'est l'amour que les croyants nourrissent ensemble pour Christ (v. 9-11), avec le lien de la charité qui les unit à leurs frères. (Vers. 12-17.) Tel est le commandement que Jésus appelle « nouveau » (XIII, 34), — quoiqu'il n'y ait là que l'application spéciale d'un précepte déjà ancien (comp. Lév. XIX, 18 ; Matth. XXII, 39), — parce que le Seigneur ne parle pas ici, comme dans le texte synoptique, de l'amour du prochain en général, mais seulement de l'amour fraternel dans lequel se résument les obligations mutuelles des disciples, amour qui s'alimente au contact de celui dont Christ nous enveloppe et qu'il a fait éclater sur la croix. (XV, 13.) Voilà le lien plus fort que la mort qui crée l'indissoluble unité de la commu-

[1] Vers. 16. Quoique fort différent de forme, ce passage peut être rapproché, pour le fond, de Matth. XXVIII, 19.

nauté chrétienne. Au reste, la loi tout entière s'accomplissant dans l'amour (comp. Matth. XXII, 40), Jésus s'en tient, d'après l'enseignement johannique, à cette indication sommaire ; et s'il remet ceux qu'il aime à la protection souveraine de son Dieu, pour que « la vérité » les garde et les sanctifie (XVII, 11, 15, 17), la grâce qu'il se borne à solliciter en leur faveur est celle de pratiquer ce devoir royal selon l'exemple et par la vertu de leur maître.

Ils le pourront, en effet, malgré les suggestions persistantes de l'égoïsme, en recevant du Père le Saint-Esprit, ce mystérieux « défenseur [1] » dont la figure apparaît pour la première fois à leurs regards étonnés durant les entretiens de la dernière soirée. (XIV-XVI.) Je dis pour la première fois, car l'apôtre a soin de faire remarquer, dans une autre partie de son récit, qu'avant l'élévation du Seigneur le Saint-Esprit « n'existait pas encore [2] » (VII, 39), ce qui s'explique par le fait que la communion de vie qu'il réalise n'est devenue possible qu'à la suite de l'œuvre accomplie en Golgotha. Loin d'être une hypostase au sein de la divinité, l'Esprit apparaît donc, d'après l'enseignement johannique, comme l'agent du Père et du Fils dans leurs relations avec les hommes. C'est le Père qui le donne au nom du Fils [3] ; c'est aussi le Fils qui l'envoie de la part du Père [4] : double affirmation d'où l'on peut con-

[1] *Παράκλητος :* littéralement *advocatus*, celui qu'on appelle auprès de soi pour être assisté, consolé ou protégé suivant ce que réclament les circonstances. Appliqué au Saint-Esprit, ce terme est spécial au quatrième évangile. (XIV, 16, 26 ; XV, 26 ; XVI, 7.) 1 Jean II, 1 l'emploie comme désignation de l'office d'intercesseur de Jésus-Christ.

[2] « *Οὔπω γὰρ ἦν πνεῦμα.* » Littéralement : « Il n'y avait pas encore d'Esprit, » et non « l'Esprit n'était pas encore manifesté, » selon l'interprétation qu'on a souvent donnée ; car, si telle avait été la pensée de l'auteur, la langue grecque lui fournissait des formes pour rendre cette idée, dont l'introduction dans le texte fausse le sens des mots. (Comp., par exemple, le *φανερωθέντος* de Rom. XVI, 26.) Assurément, lorsqu'il s'exprime ainsi, l'apôtre n'entend pas contester l'existence de l'Esprit de Dieu dans les périodes antérieures, ce qui serait contraire à toute la révélation de l'ancienne Alliance : l'« Esprit » dont il affirme le caractère nouveau, c'est Dieu agissant dans les cœurs des hommes en vertu de la réconciliation opérée par Jésus-Christ.

[3] « *Ἐν τῷ ὀνόματί μου.* » (XIV, 26.)

[4] « *Παρὰ τοῦ πατρός.* » (XV, 26.)

clure que l'Esprit n'est autre que l'action commune de Christ et de Dieu pour le salut de l'humanité. En résulte-t-il que ce ne soit qu'une force, ou bien est-il une personne, ainsi que son titre de « défenseur » l'a fait souvent supposer ? Le quatrième évangile, avec sa tendance pratique et religieuse, n'aborde pas cette question métaphysique et ne donne aucun indice qui permette de la résoudre. Ce qu'on peut dire en tous cas, c'est que les déterminations du dogme postérieur pressent en général plus que de droit le contenu des textes : ainsi l'expression « *ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται* » de XV, 26 ne prouve ni l'existence hypostatique, ni la procession du Saint-Esprit telle que l'ont décrétée les conciles, le verbe qu'emploie l'évangéliste désignant avant tout l'*émission* ou la *sortie* et s'appliquant à une force bien mieux encore qu'à une personnalité[1]. Quant au terme de « défenseur, » il peut fort bien n'avoir été qu'une image, dans le sens, par exemple, où l'on appelle la vérité « l'amie » ou la « compagne » de l'homme, sans lui attribuer pour cela l'indépendance d'un être individuel. Le « *ἄλλον παράκλητον* » de XIV, 16 ne donne pas non plus de preuve décisive en faveur de l'idée traditionnelle, puisque la suite montre que c'est Jésus lui-même qui se présentera sous une forme nouvelle à l'Eglise pour la conduire et pour la consoler. (Vers. 18.) Telle est, en effet, la substance de cet enseignement, dans lequel Christ affirme qu'il reviendra par son Esprit pour être à jamais le guide et le protecteur de ceux qui l'aiment. (XIV, 16-19.) A la rupture momentanée des liens formés ici-bas succédera dès lors une union profonde, inaltérable, une activité commune dont aucune puissance du monde ne saurait troubler la douceur et l'harmonie. (XIV, 20 ; XV, 4, 5, 7.) L'Esprit prendra de ce qui est au Sauveur pour l'annoncer aux fidèles (XVI, 14), leur remettant en mémoire les paroles de l'Evangile (XIV, 26), leur expliquant ce qu'ils ont peine à comprendre (XVI, 12, 13), les dirigeant,

[1] Par exemple : « *τοῖς λόγοις... τοῖς ἐκπορευομένοις ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ.* » (Luc IV, 22 ; comp. Eph. IV, 29.)

en un mot, « dans toute la vérité. » (XV, 26 ; XVI, 13.) Et cette vérité, qui est une puissance sanctifiante (XVII, 17), parce qu'elle est la communication de la vie même de Christ [1], deviendra par ce fait le principe de groupement des disciples (XIV, 20 ; XV, 1-11), selon le programme magnifique esquissé dans la prière sacerdotale : « Ce n'est pas pour eux seulement que je te prie, mais encore pour ceux qui croiront en moi par leur parole, afin que tous soient un, comme toi, Père, tu es en moi et comme je suis en toi, afin qu'eux aussi soient un en nous, pour que le monde croie que c'est toi qui m'as envoyé. » (XVII, 20, 21.)

En d'autres termes, tous ceux que le Christ laisse en arrière à l'heure de son départ, bien plus, tous ceux qui, par la prédication du salut, recevront de siècle en siècle l'Evangile, réaliseront ensemble l'accord qui règne entre le Fils et le Père et qui doit relier avec le Père et le Fils, dans un organisme embrassant le ciel et la terre, la communauté toujours grandissante des rachetés. Si le péché est un levain amer de corruption qui, séparant les hommes de Dieu, trouble les cœurs et déchire les sociétés humaines, l'amour, l'unité, la souveraine harmonie, tels sont les fruits immortels de la vie que Dieu communique au monde par le don de sa grâce en Jésus-Christ, le Sauveur.

[1] « *'Εκ τοῦ ἐμοῦ λήμψεται καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν.* » (XVI, 14.)

CHAPITRE V

Le jugement et le siècle à venir.

Mais la gloire réservée aux rachetés du Seigneur ne saurait faire oublier que, en dehors de ce royaume de paix et de félicité, il reste le sombre empire, la puissance sinistre des ténèbres, l'inimitié des pécheurs qui demeurent obstinément rebelles à Dieu. Dans ce contraste éclate le mystère le plus poignant du drame de l'existence. « Dieu a tant aimé le monde, qu'il a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle : » tel est le message de la miséricorde divine, parole de joie et d'espérance que la raison confirme en aspirant à l'unité, la conscience en réclamant la victoire finale du bien, la destruction de la mort par la vie.

Et pourtant l'enseignement johannique n'en laisse pas moins subsister l'opposition ; car si, du haut du ciel, Jésus attire les hommes à lui (XII, 32), l'expérience est là pour rappeler que, loin de subir irrésistiblement cette attraction, un grand nombre se roidissent et se détournent de la lumière. Ce sont ceux qui préfèrent malgré tout le service du péché et au sujet desquels Jésus a prononcé ce mot redoutable : « Je ne te prie pas pour le monde » (XVII, 9), comme s'il les mettait en dehors de toute perspective possible de relèvement. Par quels artifices ce royaume malfaisant peut-il donc maintenir, même en face du Dieu des cieux, son pouvoir de ruine et d'esclavage? c'est ce que Jésus développe en décri-

vant, en même temps que les progrès de la vie, l'influence qu'elle exerce sur les hommes en vue du *jugement.*

Le sens primitif de ce dernier mot est caractéristique ; l'idée qui s'y exprime est, en effet, celle d'un *triage*[1], acception très nettement marquée dans les discours du quatrième évangile, avec la distinction précise qu'ils établissent entre la vie et la mort. Seulement la séparation qui s'opère à la suite de l'œuvre de Christ n'a rien de violent, d'imprévu, d'arbitraire. D'après l'enseignement du Sauveur, il faut au contraire que, par l'action révélatrice qu'exerce la vérité, les pensées secrètes sortent des régions profondes du cœur pour manifester au grand jour leurs conséquences. « En ceci, dit-il, consiste le jugement, c'est que, la lumière étant venue dans le monde, les hommes ont mieux aimé les ténèbres que la lumière, parce que leurs œuvres étaient mauvaises. » (III, 19.)

Cette pensée implique d'abord que ceux qui font le mal avant d'avoir connu Jésus-Christ s'y livrent comme instinctivement et sans bien s'en rendre compte. Tant que le soleil ne monte pas à l'horizon, les ombres de la nuit noient toutes choses et font disparaître les formes et les contrastes : telle était en quelque mesure, avant qu'eût retenti sur la terre le message de la grâce, la situation spirituelle de l'humanité. Non que les hommes fussent absolument inconscients, ou qu'il n'y eût dans leur égarement qu'une erreur excusable et sans portée. Comme nous l'avons montré dans une partie précédente de notre étude, même dans cet état d'obscurité relative, les uns poursuivent le mal avec les élans d'une passion brutale, tandis que d'autres recherchent sérieusement la délivrance, tous étant du reste engagés, aussi longtemps qu'ils n'ont pas reçu le salut de l'Evangile, dans une voie dont l'issue naturelle est la mort. Mais enfin, même dans ces limites qu'il importe de maintenir, la condamnation du pécheur qui ignore Jésus-Christ ne saurait être définitive :

[1] *Κρίσις, κρίνειν. — κρίνειν καρπόν τε καὶ ἄχνας.*

car Dieu ne lui est pas encore apparu face à face ; il n'a pas repoussé sciemment les appels de la miséricorde éternelle ; dans ses rapports avec la vérité, il ne sait pas au juste ce qu'il accepte ou ce qu'il refuse ; aussi peut-il alléguer, jusqu'à un certain point, le manque de lumière pour expliquer sa révolte ; la position qu'il a prise est moins l'hostilité implacable qu'une sorte d'indifférence maussade faite en partie de malentendus et d'aveugles préjugés.

Tout change subitement, au contraire, avec la venue au monde du Fils unique du Père. Si distinct est le langage qu'il fait entendre, qu'en présence de cette manifestation suprême, — et qui s'est mise si bien à la portée des hommes, — il ne reste qu'à adorer et se soumettre, ou bien à se replonger avec colère dans l'obscurité. Lorsque les clartés radieuses du ciel ont resplendi sur la terre, ceux que retiennent encore des liens d'impureté s'enveloppent de ténèbres par haine de la lumière et se « jugent » eux-mêmes en foulant audacieusement aux pieds la vérité. Aussi comprend-on que l'évangile de Jean applique l'idée de jugement au mal plutôt qu'au bien, aux esclaves du péché plutôt qu'à ceux qui recherchent et qui reçoivent la délivrance [1]. Le rebelle n'a qu'à se montrer tel qu'il est, en tirant jusqu'au bout les conséquences de ses principes, — ce qui est l'idée johannique du jugement, — pour tomber sous le coup de la sentence divine : tandis que, s'il veut obtenir la vie, il faut qu'il soit transformé jusque dans le fond de son être par la grâce toute puissante du Seigneur. (III, 3 ; V, 21.)

C'est dans un sens analogue que Jésus, tout en déclarant qu'il est apparu sur la terre pour juger (V, 22, 27 ; IX, 39), donne à peu de distance l'affirmation contraire (III, 17 ; XII, 47 ; comp. VIII, 15) : voici, me paraît-il, quelle est la portée de cette opposition. Il est vrai que, d'un côté, « Dieu n'a pas envoyé son Fils dans le monde pour juger le monde, mais

[1] « Ὁ πιστεύων οὐ κρίνεται· ὁ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται. » (III, 18.)

pour sauver le monde » (III, 17) : car ce qui pousse l'Eternel à s'abaisser jusqu'à l'homme, c'est une pensée de miséricorde et non de réprobation [1]. Dans ses compassions insondables, Dieu fait grâce aux pécheurs : tel est le message d'amour de l'Evangile. Mais celui qui méprise ce bienfait se « juge » en révélant sa malice et son incrédulité secrètes, ce qui permet également de dire que Christ est « venu dans ce monde pour y exercer un jugement. » (IX, 39.) Ainsi compris, loin d'être une distribution de peines ou de récompenses imméritées, le jugement ne fait que mettre en lumière les sentiments qui s'agitent au fond des cœurs. Suivant que les hommes dirigent vers le bien ou vers le mal l'effort de leur activité morale [2], le Sauveur discerne un double mouvement dans leur vie, l'aspiration des uns étant de s'arracher aux ténèbres au moment même où d'autres, — semblables peut-être aux premiers en apparence, — n'ont pour la lumière que défiance et sourde hostilité. (III, 20, 21.) Ces deux courants vagues, indistincts avant l'intervention de l'œuvre de Jésus-Christ, se dessinent au contact de l'Evangile : alors les incertitudes disparaissent, les ombres se dissipent, toutes les pensées se dévoilent, il faut prendre parti pour ou contre la vérité. Aussi ceux qui préfèrent le service du péché s'affirment-ils dans leur endurcissement, tandis que les âmes altérées de sainteté viennent à celui dans lequel elles saluent avec amour leur libérateur et leur maître. Tel est le triage que le Sauveur opère par le fait de sa présence, lui qui agit sur le monde

[1] Cette thèse est justement l'inverse de celle des Pharisiens, d'après lesquels l'œuvre du Messie devait être avant tout de juger les païens, c'est-à-dire le monde. Dans tout le cours de l'entretien auquel appartient cette parole, Jésus prend le contre-pied de la doctrine courante (voir l'exégèse; comp. p. 151, 528 n. 2): aussi les vérités développées dans ce discours perdent-elles absolument leur raison d'être, lorsqu'on en restreint le sens en ne les appliquant qu'aux Juifs, ainsi que le proposait récemment M. Delff dans son interprétation du mot *κόσμος*, tel que le comprend le quatrième évangile. (*Noch einmal das vierte Ev. und seine Authenticität*, dans les *Theol. Stud. u. Krit.* de 1892, 1er cah., p. 72 et suiv.) C'est là, me paraît-il, énerver le texte, en en faussant l'idée et en lui ôtant toute originalité.

[2] « *Ἠγάπησαν μᾶλλον.* » (III, 19 ; V, 40 ; VII, 17 ; VIII, 44.)

comme un aimant spirituel d'une force incomparable, pour attirer ceux qui le cherchent et pour repousser ses adversaires, marquant ainsi toujours mieux la limite entre les deux royaumes qui luttent au sein de l'humanité [1].

Le jugement commence donc, d'après la conception johannique, dès l'heure décisive où l'on apprend à connaître Jésus-Christ. Résulte-t-il cependant de là que cette thèse soit la seule que donne le quatrième évangile, et qu'elle exclue celle d'une rétribution à venir lors du retour glorieux du Messie ? « L'idée d'un jugement futur et universel, répond Ed. Reuss, est répudiée comme quelque chose de superflu, comme dénuée de fondement au point de vue théologique (III, 17 et suiv. ; XII, 47 et suiv.) ; et s'il est question dans cette circonstance du dernier jour (XII, 48), il s'agit évidemment de la manière dont le sort de chaque individu sera réglé lors de sa mort, conformément au rapport dans lequel il sera placé à l'égard du Sauveur [2]. »

D'après cette théorie, l'eschatologie ainsi présentée est des plus simples, c'est-à-dire qu'on la supprime ; après quoi la critique ne manque pas d'opposer au symbolisme grossier des synoptiques la largeur et l'élévation de vues du héros mis en scène dans les récits de saint Jean. Nous nous sommes expliqué précédemment déjà sur ce prétendu matérialisme des trois premiers évangiles. Quant au quatrième, donne-t-il en réalité l'enseignement qu'on suppose, et si, de fait, les textes condamnent cette exégèse, si le Christ johannique a parlé, lui aussi, d'un jugement à venir, ne faut-il voir dans les déclarations qui se rapportent à ce sujet qu'une excroissance maladive du système, un emprunt fâcheux fait aux idées de

[1] III, 18-21 ; IX, 39. Comp., dans les synoptiques, Matth. X, 26 et surtout Luc II, 34, 35.

[2] II, p. 559. En face de ce spiritualisme exagéré qu'on attribue à l'évangile de Jean, A.-H. Franke a fort bien relevé les rapports du contenu didactique de ce livre avec l'eschatologie hébraïque. (*Das alte Test. bei Joh.*, p. 144 et suiv., 164.) « Le jugement intérieur, écrit dans le même sens M. Beyschlag, ne rend pas inutile le jugement à venir ; bien au contraire, il le réclame. » (I, p. 289.)

l'époque, ou bien serait-ce peut-être une interprétation erronée des disciples, incapables d'apprécier et de comprendre le spiritualisme du Seigneur ?

L'étude du fragment XII, 47, 48, qui résume toute la pensée de Jésus [1] (comp. III, 17), nous fournira, je crois, la solution du problème. Voici d'abord quel est le contexte de cette déclaration. Les disciples s'étaient souvent demandé, non sans étonnement, pourquoi le Christ n'écrasait pas ses adversaires : témoin Jean-Baptiste, qui se scandalisait en entendant parler des miracles d'amour du Messie (Matth. XI, 2, 6) ; témoin l'auteur du quatrième évangile, qui, dans les jours de sa jeunesse, eût voulu faire descendre le feu du ciel sur les ennemis du Sauveur. (Luc IX, 54.) On comprend que, à certaines heures, cette pensée les ait poursuivis avec une ténacité obsédante : qu'on se représente les difficultés et les angoisses de leur situation. Ces hommes savent que Jésus est le Libérateur, revêtu d'une puissance divine. D'autre part, ils le voient entouré de malveillance, d'inimitié, d'attaques haineuses et brutales. Ils n'ignorent pas que leur maître n'aurait qu'un mot à dire pour faire rentrer dans la poussière tous ses persécuteurs. Ce mot de sainte vengeance, pourquoi Christ ne le prononce-t-il pas ? Pourquoi ? Voici ce que répond le Seigneur lui-même : « Si quelqu'un, dit-il, entend mes paroles et ne les garde point, ce n'est pas moi qui le juge ; car je ne suis pas venu pour juger le monde, mais pour sauver le monde. Celui qui me rejette et qui ne reçoit pas mes paroles a son juge : la parole que j'ai annoncée, c'est elle qui le jugera au dernier jour [2]. » (XII, 47, 48.)

En d'autres termes, l'œuvre du Sauveur étant avant tout intérieure, ses adversaires se punissent assez eux-mêmes en

[1] Comp. p. 169.

[2] On sait que, d'après l'idée des Juifs, Israël, en bloc, devait être sauvé (comp. Matth. III, 9) ; le monde, en bloc, condamné : Jésus s'élève déjà contre cette théorie pharisaïque dans son entretien avec Nicodème. (III, 13-21 ; à savoir : *a*) v. 13, 14, le roi messianique ; *b*) v. 15, 16, le peuple messianique ; *c*) v. 17-21, le jugement messianique ; relire surtout le v. 17.)

repoussant la vérité. Jésus, lui, a pour mission non de faire périr, mais d'arracher aux étreintes de la mort ceux qui reçoivent le message de la grâce. Et quant aux incrédules qui ferment l'oreille à ses appels, c'est l'Evangile qui se retournera contre eux, comme un glaive flamboyant, au jour de la rétribution finale (comp. III, 36) : idée profonde, éminemment spirituelle et d'autant plus saisissante, du jugement à venir. Pas d'arbitraire, pas de coup de théâtre, pas de décret imprévu d'un juge irresponsable, parce qu'il est tout-puissant. Vous qui me méprisez, déclare le Seigneur, la parole que vous avez foulée aux pieds sera, à ce moment solennel, votre ennemi le plus redoutable. Elle se dressera devant vous comme une accusatrice pour vous consumer du feu de son regard. Sous le coup de son arrêt, vous n'aurez qu'à courber la tête, car vous connaîtrez alors le prix éternel du salut que vous avez volontairement repoussé. Certes vous ne pourrez pas alléguer, pour vous couvrir, l'excuse de l'ignorance ; que de fois ces vérités vous ont été proclamées et répétées ! La parole que je vous ai annoncée, c'est elle qui vous jugera au dernier jour.

Deux idées surtout ressortent de ce texte remarquable : la première, c'est qu'il y aura, sans aucun doute, un jugement final d'après le quatrième évangile ; la seconde, c'est que cette sentence suprême ne fera, d'autre part, que mettre au jour les conséquences de la position que chaque homme aura prise ici-bas.

1° Tout d'abord, l'eschatologie johannique affirme la certitude de la rétribution à venir ; c'est tordre le sens des mots que de le méconnaître. On a allégué que le retour par l'Esprit est la seule « parousie » que le Seigneur admette. (XIV, 18.) Mais dans la suite du discours sur lequel on fonde cette interprétation, Jésus n'explique-t-il pas que la manifestation dont il parle ne sera connue que des disciples (XIV, 19, 22), tandis que « le dernier jour » mentionné ailleurs avec tant de sérieux et d'insistance (V, 29 ; VI, 39, 40, 44, 54 ; XII,

47, 48) doit être un jugement pour le monde aussi bien qu'une révélation de vie pour les enfants de Dieu. Il est non moins inadmissible de restreindre, ainsi que Reuss estime pouvoir le faire, le mot de jugement à « la manière dont le sort de chaque individu sera réglé lors de sa mort » : car les expressions « mort » et « dernier jour » ne sont point synonymes (XI, 23), et la portée eschatologique de la seconde ressort des textes qui y ajoutent l'idée de résurrection. (VI, 39, 40, 44, 54 ; comp. V, 28, 29.) Au terme du temps présent, il y aura donc une apparition glorieuse de Christ, venant du ciel pour exercer ses droits souverains ; car c'est à lui, le Sauveur, que le Père « a donné le pouvoir de juger, parce qu'il est Fils de l'homme[1]. » (V, 27.)

Rien de plus caractéristique que cette dernière affirmation. C'est un des principes essentiels de la justice humaine, que la conduite d'un prévenu soit appréciée par ses pairs, pour qu'il y ait autant que possible, entre le juge et l'accusé, analogie de situation morale. Comment mesurer, en effet, la gravité d'un délit, lorsqu'on ignore les épreuves et les douleurs subies avant la chute par le coupable? Or Christ, le révélateur de Dieu, est aussi le Fils de l'homme, et c'est parce qu'il est le Fils de l'homme qu'il est déclaré compétent pour nous juger. Nous ne pourrons pas lui dire au dernier jour : « Tu étais au-dessus de la puissance du séducteur ; tu ne l'as pas connue ; aussi ne saurais-tu me comprendre ; les influences fatales qui m'ont poussé vers l'abîme ne t'ont jamais effleuré. » Nul n'oserait tenir à Jésus-Christ ce langage, puisque lui-même a été « tenté comme nous en toutes choses, ainsi que l'atteste l'Ecriture, sans commettre de péché[2]. » (Hébr. IV, 15.)

Telle est la garantie du jugement que le Fils exercera de

[1] Ἐξουσία est la compétence unie à la puissance (Luc IV, 6), le droit (ἔξεστι, Matth. XII, 2 ; Jean XVIII, 31), auquel s'ajoute la force de s'imposer.

[2] La distinction est fort bien marquée par le texte : car, si Christ vivifie en sa qualité de Fils de Dieu (V, 25, 26), c'est en sa qualité de Fils de l'homme qu'il juge ceux qui n'ont pas voulu se laisser vivifier par lui. (Vers. 27.)

la part du Père : or, d'après le même fragment du quatrième évangile (V, 28, 29), la résurrection des morts semble être unie étroitement à ce triage, attendu que le Seigneur mentionne deux résurrections distinctes, l'une de vie et l'autre de jugement [1]. On pourrait même conclure de la répétition du mot que ce contraste des destinées apparaîtra dans la création de deux organismes corporels correspondant soit à la déchéance des réprouvés, soit à la félicité des fidèles. Cependant cette conséquence, qu'on ne peut formuler qu'en prolongeant les lignes, n'est pas tirée expressément par le texte, dont l'idée paraît être de marquer plutôt la séparation dès lors définitive des deux catégories, ainsi que l'étroite relation du sort éternel des hommes avec les principes qu'ils auront professés durant leur vie et qui se manifesteront à la lumière éclatante du dernier jour.

2° L'heure décisive de l'existence, en effet, d'après cet enseignement du maître, n'est ni celle de la mort physique, ni même la crise que doit amener la venue glorieuse du Seigneur ; c'est le moment solennel où l'on a pris parti pour ou contre l'Evangile. Celui qui croit au Fils est, par ce fait, passé de la mort à la vie : c'est une révolution accomplie ; c'est une situation acquise où rien d'essentiel ne saurait être ajouté [2]. Bien plus, cette vivification à laquelle participent ceux-là seuls que Christ reconnaît comme siens (sens de « *οὓς θέλει* », V, 21, 23) est à la fois la raison d'être du triage qui s'opère dès ici-bas (v. 24-27) et la cause agissante de la résurrection finale. (Vers. 28-30.) Celui qui croit au Fils a la vie [3]. Pour lui la dissolution du corps terrestre tombe au rang d'un incident, d'un événement sans importance ; ou plutôt, loin d'être, comme on le pense souvent, une diminution de forces, c'est le déploiement riche et plein de toutes les énergies

[1] « *Ἀνάστασις ζωῆς, ἀνάστασις κρίσεως.* »

[2] « *Μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν.* » (V, 24.)

[3] « *Ἔχει ζωὴν αἰώνιον.* » *Ibid.*

humaines dans la communion désormais inaltérable du Sauveur. (XI, 26.) Or, comme Jésus vivifie l'homme tout entier[1], la conséquence qui paraît découler de cet enseignement, c'est la simultanéité de la mort du fidèle et de la reconstitution de son être. Pourquoi la résurrection, c'est-à-dire la délivrance complète, serait-elle renvoyée à une époque lointaine? A quoi bon ce retard, qui vient arrêter en quelque mesure le triomphe de l'Evangile? Comment concilier avec cette mutilation momentanée l'intensité de vie qui rayonne de la personne rédemptrice du Seigneur?

Cependant, malgré la force que plusieurs des paroles rapportées par l'apôtre donnent à cette conclusion, d'autres discours johanniques attestent la certitude d'une résurrection finale (V, 28, 29 ; VI, 39, 40, 44, 54), c'est-à-dire que nous retrouvons ici la dualité déjà signalée dans l'exposé de la doctrine synoptique, mais sans que les textes donnent aucun indice qui mette sur la voie de la solution. Dira-t-on, par exemple, que la deuxième série ne s'explique que comme un emprunt fait aux idées juives? Mais la difficulté ne saurait être supprimée par cette affirmation sommaire, car la doctrine qu'on prétend écarter de la sorte est si peu un hors-d'œuvre dans l'enseignement évangélique, qu'elle se trouve au contraire en relation fort étroite avec la pensée générale du Sauveur. Après tout, pourquoi la communication de vie que Christ accorde dès maintenant à ceux qui l'aiment devrait-elle exclure une manifestation solennelle devant le souverain juge? Saint Paul déjà ne montre-t-il pas tout ce qu'il y a d'insuffisant, de contradictoire même dans l'existence faite ici-bas aux fidèles? Leur royauté est voilée ; le trésor céleste qu'ils ont reçu de leur maître, ils le gardent au milieu de beaucoup de douleurs et de misères. Elus et saints de Dieu, ils ont à lutter chaque jour contre le péché, qui ne leur

[1] « Ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή » (XI, 25), texte d'après lequel la fonction permanente du Christ est, semble-t-il, d'intervenir comme prince de la vie en arrachant, jour après jour, au sépulcre ses victimes.

épargne ni ses insultes, ni ses morsures cruelles; héritiers de la gloire divine, ils souffrent de l'opprobre des hommes et de leurs injustes persécutions.

Or, ce contraste entre le fait et le droit, cette opposition choquante ne serait pas levée si les croyants entraient en quelque sorte furtivement, chacun à l'heure de sa mort, dans le royaume qu'ils nomment leur héritage. Humiliée à la face du monde, c'est à la face du monde que l'Eglise de Christ doit être exaltée un jour. Aussi, tout en reconnaissant des incohérences et des obscurités de détail, ne peut-on contester la haute valeur religieuse de la doctrine johannique d'une résurrection générale. On comprend de même que, d'après ce principe, le racheté du Seigneur « ne vienne pas en jugement » (V, 24) ; car il n'a pas à recevoir de nouveau la vie comme un bien qui lui serait conféré par une sentence spéciale, puisqu'il la possède déjà, pleine, inaltérable, jaillissante, en dépit de tous les obstacles et jusque dans l'éternité. (VI, 40; VII, 38.)

Un raisonnement analogue semble devoir s'appliquer aux rebelles. Ne sont-ils pas condamnés, eux aussi, dès ici-bas, par leur attitude vis-à-vis de Jésus-Christ, par leur endurcissement, par leur hostilité persistante ? Le quatrième évangile enseigne, en effet, que puisque le diable est irrévocablement déchu de son pouvoir, le Saint-Esprit dénonce un sort pareil à ceux qui, s'inféodant au royaume de l'ennemi, refusent de se laisser convaincre de péché et de justice. (XVI, 8-11 [1] ; VIII, 44.) Toutefois il y a cette différence à noter entre

[1] *Ἐλέγξει* (v. 8), démonstration morale, ce qui ne signifie pas, cependant, que les incrédules, ceux dont « le père est le diable, » doivent en être touchés : car s'ils se laissaient « convaincre de péché et de justice, » en d'autres termes, s'ils en venaient à comprendre que le seul péché véritable consiste à repousser Jésus-Christ (v. 9), parce que la seule justice digne de ce nom est celle dont le Christ glorifié est la source (v. 10), en reconnaissant ces vérités, ces hommes cesseraient précisément de faire partie « du monde, » c'est-à-dire que la déclaration de ce texte ne les concernerait plus. La conviction dont parle le Seigneur s'opère donc dans les esprits des disciples qui, bien que courbés sous le poids de l'affliction, se fortifient à la pensée que, malgré son

les croyants et les adversaires de l'Evangile, c'est que, si les uns connaissent déjà sur cette terre le prix du trésor que le Seigneur leur confie, les autres s'aveuglent comme à plaisir et, tout enveloppés de ténèbres, se meuvent durant leur existence dans les illusions. Le pécheur ne cherche-t-il pas à se persuader que sa voie est droite et sûre ? Ne se berce-t-il pas de fausses espérances, jusqu'à ce que l'abîme s'ouvre, béant, inévitable, devant ses pas ? De là la nécessité d'une « résurrection de jugement » manifestant au grand jour les conséquences de sa malice et de sa folie. Que sera cette sentence qui frappera les rebelles ? Dieu les punira-t-il d'anéantissement, ou bien les convertira-t-il à son amour après un temps d'épreuve ? D'une manière quelconque détruira-t-il le mal, mettant un terme à ce conflit qui tourmente à la fois la raison et la conscience ? Dans les discours de l'évangile de Jean, quelque effort qu'on fasse pour en pénétrer le sens intime, ce mystère douloureux reste recouvert d'un voile qu'aucun des textes ne nous autorise à soulever.

arrogance et l'orgueil de son apparent triomphe, le monde qui les opprime est un condamné sur la tête duquel plane déjà la colère redoutable de Jéhova. (Comp. la relation des deux péricopes : *a*) XV, 18-XVI, 4, la haine et les persécutions du monde ; *b*) XVI, 5-11, l'œuvre du Saint-Esprit, en tant que défenseur des chrétiens.) Dès maintenant donc, l'Esprit démontre la légitimité de ce jugement, qui deviendra public, indiscutable au jour de la rétribution finale.

Conclusion générale sur l'enseignement évangélique.

Lorsqu'on met en parallèle le contenu doctrinal des synoptiques et celui du texte johannique, on est saisi d'abord de l'intensité du contraste qui sépare ces deux enseignements. Les divergences de formes déjà sont caractéristiques. Dans le langage des trois premiers évangiles, tout est vif, imagé, populaire : ce sont des sentences frappées, ineffaçables et qui se gravent d'elles-mêmes dans l'esprit. Les discours insérés dans le récit de saint Jean sont au contraire étendus, d'un caractère élevé, parfois sublime, mais souvent obscurs et ne paraissent guère avoir été compris, ainsi que le montrent plusieurs interruptions et malentendus bizarres. Cependant, si cette opposition n'était qu'affaire de style, on pourrait alléguer, dans l'autre sens, que ces diversités ne vont pas jusqu'à s'exclure [1], qu'au reste elles s'expliquent sans peine, que, les discours évangéliques ayant été conservés de mémoire et rédigés dans un idiome différent de celui que parlait le Sauveur, l'apôtre Jean peut fort bien avoir rendu fidèlement dans un autre langage la pensée de son maître, et que rien ne prouve d'ailleurs que Jésus, dont la haute originalité ne saurait être niée, n'ait pas eu des modes d'enseignement qui variaient selon le caractère des vérités présentées ou suivant la situation morale et intellectuelle des auditeurs.

Mais ces variations de formes se compliquent de diver-

[1] Il est fort inexact de représenter le quatrième évangile comme étant l'œuvre d'un écrivain à culture hellénique. L'enchaînement des idées, la structure de la phrase, la couleur du style, l'exubérance des images, tout dénote au contraire la manière de penser et de parler d'un Hébreu. (Voir déjà à la p. 154 de ce volume.)

gences de fond qui semblent parfois si graves, qu'on a été jusqu'à parler de doctrines contradictoires : voici, en particulier, sur quoi porte l'opposition. Si le Christ synoptique, dit-on, fait mention de sa personne, ce n'est que dans un petit nombre de textes isolés. (Matth. V, 11 ; X, 37-39 ; XI, 27.) D'une manière générale, il évite de se mettre en scène. Loin de s'attribuer une position médiatrice, il se borne à promulguer la loi de la nouvelle alliance, comme si ses auditeurs n'avaient qu'à la pratiquer d'eux-mêmes, comme s'ils étaient en mesure d'entrer en relation directe avec Dieu. Dans le quatrième évangile, au contraire, Jésus déclare avec insistance que, sans lui, nul ne peut venir au Père, que l'essentiel est de s'attacher à sa personne, qu'il est l'intermédiaire indispensable entre la terre et le ciel.

Or, cette différence de point de vue se retrouve, ajoute-t-on, jusque dans le détail des deux enseignements parallèles. Dans les synoptiques, tout pivote autour de la doctrine du royaume ; dans le recueil johannique, ce sont les prérogatives du Fils qui forment l'idée centrale de laquelle le reste dépend. L'idée même de la paternité de Dieu, universelle et largement humaine d'après l'ancienne tradition chrétienne (Matth. V, 45), prend dans l'autre document l'aspect d'une thèse métaphysique, puisqu'elle détermine moins les relations morales de Dieu et de son peuple que l'union d'essence de deux êtres qui font partie intégrante de la divinité [1]. Les termes de Père et de Fils marquent ce dédoublement de Dieu qui est le trait didactique le plus saillant du quatrième évangile.

Tel est, rapidement résumé, le résultat auquel a pu conduire un examen superficiel du problème : il est aisé de se représenter la conclusion qu'on a tirée de là. Jésus, concèdent les critiques favorables à cette explication, a fondé sans contredit une religion nouvelle. Mais il ne prétend pas être lui-même l'objet de cette religion qu'il a créée. Le principe

[1] Comp., par exemple, Stap, *Etudes historiques et critiques sur les origines du christianisme* (3e édition, 1891), p. 276-279.

révélateur qu'il apporte dans le monde, c'est que l'homme, de race divine, est capable de s'élever jusqu'à Dieu. C'est dans ce sens que Jésus s'exprime en particulier d'après le sermon sur la montagne, ce document authentique du christianisme, qui, spiritualisant les préceptes de Moïse, montre que Dieu ne réclame autre chose de nous que de la confiance, et qu'il consent à s'appeler notre Père, si nous allons à lui avec la joyeuse assurance que nous sommes ses enfants.

Néanmoins, poursuit-on, la pensée philosophique s'empara de bonne heure de cette doctrine si simple et si pure. N'est-ce pas un besoin ressenti par les sectateurs de toute religion nouvelle, que de diviniser la personne de leur chef ? Cette loi, qui s'est manifestée avec éclat dans l'histoire du boudhisme, par exemple, donne aussi la clef de l'évolution qui se produisit dès l'âge apostolique dans la conception de l'Evangile. Non content d'adopter les vérités sublimes mises en lumière par Jésus-Christ, on relégua sa personne dans les régions inaccessibles de la métaphysique ; on fit du prophète de Galilée le médiateur nécessaire entre les hommes et Dieu.

Il est facile de comprendre le prestige que peuvent exercer des considérations de ce genre, avec leur apparente simplicité ; cependant, encore ici, la critique contemporaine tend de plus en plus à reconnaître le danger de ces conclusions précipitées. En réalité, notre exposé précédent a montré que, même sur le terrain didactique, les deux documents sont moins dissemblables qu'il ne peut le sembler de prime abord. On n'aurait pas de peine, par exemple, à résumer cette preuve en dressant une liste de textes parallèles[1] d'où se dégage, au travers des divergences, l'analogie essentielle du fond. Une seule citation suffira pour illustrer cette remarque. A propos de disputes sabbatiques, les synoptiques placent dans la bouche du Seigneur cette parole souvent citée : « Le sabbat a été fait pour l'homme, et non l'homme pour

[1] Comp. Reuss, II, p. 402 ; voir surtout l'ensemble de l'étude de M. Wendt.

le sabbat, de sorte que le Fils de l'homme est maître même du sabbat » (Marc II, 27, 28), tandis que le récit johannique justifie la conduite de Jésus par cette autre déclaration : « Mon Père agit jusqu'à maintenant, et moi j'agis de même » (Jean V, 17) ; ce qui signifie que l'institution sabbatique est abolie dans l'un de ces cas au nom des obligations de l'homme, dans l'autre, en vertu de l'activité continue de Dieu. Or, bien qu'à première vue ces deux argumentations semblent fort différentes, il suffit de creuser la pensée évangélique pour découvrir leur fondement commun. Dans quel but, en effet, la loi de Moïse réservait-elle un jour sur sept pour les cérémonies du culte? Parce que, Christ n'ayant pas encore réalisé la sainteté dans le monde, le sabbat du moins attestait à la fois le droit de Dieu et le devoir du peuple, en poussant Israël à ne jamais perdre de vue cet idéal. Mais ce que ce rite exprimait sous forme symbolique, l'Eternel l'a accompli sur la terre par l'Evangile, Jésus, le Fils unique, communiquant aux siens la vie divine et leur donnant, avec la force qu'ils tirent du contact de sa personne, l'ordre de se consacrer sans réserve au Seigneur. En conséquence, le sabbat cesse d'être légitime dès qu'il arrête, au lieu de la favoriser, la pratique de cette obligation souveraine : voilà le devoir indiscutable de l'homme. (Marc II, 27, 28.) Mais tel est non moins certainement le droit imprescriptible de Dieu, dont la providence agit toujours égale et sans distinction de jours et qui veut que nous obéissions de même (Jean V, 17) : on le voit, dans les deux enseignements le Sauveur justifie sa conduite en sa qualité de Fils de Dieu et de Fils de l'homme, c'est-à-dire que ces idées parallèles qu'il exprime se ramènent à l'unité.

Mais la preuve de détail que je viens d'indiquer, — et qu'il serait aisé de développer encore, — ne laisse-t-elle pas subsister en quelque mesure l'opposition ? Au fond, si l'on saisit du coup le nœud de la difficulté, tout se ramène à cette question vitale : Qu'est-ce que Jésus a pensé de lui-même? Quelle

attitude a-t-il prise en face de ses contemporains ? N'a-t-il assumé d'autre rôle que celui d'un moraliste ou d'un prophète, même le plus illustre, ou bien s'est-il considéré comme intermédiaire et Fils unique du Père ? A ne considérer que l'évangile de Jean, il ne saurait y avoir de doute, — quoiqu'il faille maintenir, en face de l'assertion contraire si souvent renouvelée, que l'idée de la paternité de Dieu n'est pas essentiellement différente, encore moins contradictoire dans les deux documents [1], ce qui m'amène à relever, à la suite de mon analyse précédente [2], la notion du Christ médiateur telle qu'elle est présentée même par les récits synoptiques.

Je rappelle que deux textes surtout sont dignes de remarque : l'un, parce que, dans la hiérarchie des êtres, il place Jésus entre les esprits célestes et Dieu lui-même (Marc XIII, 32), et l'autre, parce qu'il fonde ce privilège sur le rapport absolument unique qu'il établit entre le Père et le Fils. (Matth. XI, 27.) Sans doute il faut concéder que ces déclarations demeurent isolées dans les trois premiers évangiles ; mais peut-on dire qu'elles soient sans relation organique avec la conception essentielle de ces écrits ? A vrai dire, si tel était le cas, on comprendrait d'autant moins qu'elles s'y fussent glissées : car enfin d'où seraient-elles venues ? et si les pensées qu'elles expriment contredisent la doctrine générale des synoptiques, comment expliquer que les auteurs les aient introduites dans leur rédaction des discours attribués au Sauveur ? Au fond, puisqu'ils les ont admises, ne faut-il pas conclure de là que ces paroles, loin de représenter un élément étranger, sont au point culminant de la vérité évangélique [3], dont elles seules nous donnent la clef ?

[1] P. 412-415, 479-481.

[2] P. 415-427.

[3] Sur ce sujet (exégèse de Matth. XI, 27), je renvoie le lecteur au témoignage de deux critiques éminents d'autant plus dignes d'être entendus ici qu'ils n'admettent ni l'origine apostolique du quatrième évangile, ni le caractère primitif de la théorie christologique contenue dans cet écrit. Néanmoins ils n'hésitent pas à reconnaître la

En quoi consiste, en effet, le royaume que, d'après la plus ancienne tradition, Jésus a fondé sur la terre? Le Seigneur en a formulé la loi dans ce précepte : « Soyez parfaits, dit-il, comme votre Père qui est dans les cieux est parfait. » (Matth. V, 48.) Et d'autre part Jésus ne cesse de répéter à ses disciples qu'ils sont mauvais (VII, 11), qu'ils doivent demander à Dieu toujours de nouveau le pardon de leurs offenses (VI, 12), que leur cœur est un foyer de corruption et de pensées impures (XV, 19), en un mot, qu'il est impossible à l'homme d'entrer de lui-même dans le royaume des cieux. (XIX, 26.) Mais dans ces conditions, où trouver la sainteté prescrite? Comment être parfait selon l'exemple et à l'image de Dieu? Comment aimer l'Eternel et le prochain sans aucune ombre d'orgueil et d'égoïsme? (XXII, 37-40.) Comment nourrir l'espérance insensée, — à vues humaines, — d'atteindre un but si prodigieusement éloigné de nous? Certes, si le Christ n'avait donné que cette prédication morale qu'on prétend être le résumé le plus pur de son enseignement, ses disciples se seraient débattus sous l'étreinte d'une contradiction sans issue, Jésus leur imposant la perfection comme loi souveraine de son royaume, tandis que, d'après d'autres déclarations non moins catégoriques, ce précepte ne peut être pour eux qu'un idéal sublime, dont l'élévation fait d'autant mieux ressortir, par contraste, la déchéance de l'homme et la profondeur insondable de son péché. Que resterait-il donc à la suite de cette doctrine cruelle, si ce n'est labeur stérile, hontes et défaites, chutes chaque jour renouvelées, doutes, souffrances et désespoir?

Non, telle n'est pas la religion de joie et de paix que le Sauveur est venu prêcher au monde. Si, dans tous ses dis-

haute portée du texte synoptique que je viens de rappeler et qui, plus que tout autre, se rapproche du type johannique. C'est ce que Baur exprime, en termes qui ne laissent rien à désirer, dans un passage déjà cité (à la p. 168) de ses *Kritische Untersuchungen* (p. 614, 615) ; et quant à Keim, il considère Matth. XI, 27 comme étant le « Kulminationspunkt der Selbsttaxationen Jesu. » (II, p. 385; comp. p. 379-387.)

cours et dans le sermon sur la montagne déjà, Jésus pose les deux termes de cette dualité menaçante, à savoir l'impuissance de l'homme, d'un côté, et la nécessité de parvenir à la perfection, de l'autre, c'est parce que lui, le Fils unique du Père, il se sentait le pouvoir de guérir ceux qu'il frappait ainsi du glaive de la vérité. Aussi bien, nous cessons ici d'avoir affaire à son enseignement pour être renvoyés à sa personne. Christ, en effet, ayant accompli toute la loi de Dieu (Matth. V, 17), peut rendre les hommes capables de le suivre sur cette voie royale. Or, il ne le fait pas en agissant par sa parole et par son exemple seulement, mais cette délivrance s'opère surtout en vertu de son mystérieux sacrifice, comme il le montre en s'assimilant aux victimes lévitiques, dont le sang coulait pour l'expiation des péchés devant Dieu. (Matth. XX, 28 ; Luc XXII, 20.) Bien plus, c'est parce que Christ efface ainsi les souillures de l'âme, qu'il peut s'arroger le droit d'absoudre ou de juger les coupables (Matth. XXV, 31-46) : prérogative exorbitante, qu'aucun prophète ne s'est jamais attribuée, et à laquelle nul homme ne saurait prétendre sans être taxé de blasphème et d'inqualifiable orgueil. Je le répète, de telles déclarations supposent que Jésus est le Fils de Dieu dans un sens absolument unique : on est donc bien en droit de dire que la pensée contenue dans Matthieu XI, 27 est au point culminant de l'attestation personnelle du Seigneur. Mais ce texte ayant une empreinte johannique qu'il serait difficile de contester, nous passons ainsi par une transition naturelle du type doctrinal des trois premiers évangiles à celui du quatrième. Si les synoptiques posent, mais ne réussissent pas à expliquer, l'énigme qui ne se résout qu'en Christ et par la médiation de son œuvre rédemptrice, le document johannique intervient à cet endroit pour déchirer les voiles et pour montrer en Jésus des profondeurs divines dont les écrits plus anciens ne donnaient qu'une intuition fugitive, comme on le fait d'une vérité qu'on pressent et qu'on réclame, sans l'avoir encore embrassée dans toute son ampleur.

Loin de se contredire, les deux textes se prêtent donc mutuellement secours, les synoptiques aspirant au quatrième évangile, qui les couronne, et le quatrième évangile s'appuyant tout entier sur le récit synoptique, hors duquel il serait un édifice privé de fondement [1]. Ecarter avec violence un de ces deux témoignages, ce serait fausser l'histoire évangélique et mutiler le problème, sous prétexte de le simplifier. Pour comprendre Jésus en quelque mesure, dans son incomparable grandeur, dans le contraste étrange de son humilité profonde et de sa dignité souveraine, il faut retenir ce double caractère à la fois surnaturel et naturel, qui seul dissipe les obscurités de l'enseignement biblique, parce que seul il permet de ramener à l'unité les déclarations en apparence divergentes du Seigneur.

Allèguera-t-on, contre ce résultat, la simplicité de la première prédication chrétienne, qui ne se comprendrait pas, affirment plusieurs critiques, si le Sauveur avait eu de lui-même l'idée que supposent les discours de l'évangile de Jean ? Cette objection, qui sera reprise dans la suite de ce travail, ne peut être discutée maintenant avec l'attention qu'elle mérite ; il serait inutile de l'aborder et d'y répondre avant d'avoir considéré la doctrine apostolique dans ses origines et dans les phases de son développement. Qu'il me suffise de faire remarquer qu'un enseignement aussi large que celui de Jésus ne pouvant être saisi tout à la fois, il est naturel que les disciples ne soient parvenus que par degrés, selon les progrès de leur expérience, à en dégager le sens et à en mettre au jour les richesses. C'est aussi ce qui explique l'attitude prise par le Seigneur lui-même durant le temps de son activité. Christ, en effet, a-t-il dévoilé dès l'abord l'idée qu'il se faisait de sa personne et de son œuvre ? L'a-t-il exposée, dans ses premiers entretiens, aux foules ignorantes qui l'entouraient ? Une telle méthode eût été certes peu con-

[1] Nous obtenons ainsi, dans notre exposé de la doctrine, un résultat identique à celui que nous a donné l'étude analytique de la vie du Sauveur.

forme à son discernement des esprits, à sa sagesse, à sa pénétration merveilleuse. Lorsqu'un jeune enfant, par exemple, entre dans la carrière de l'étude, commence-t-on par le mettre aux prises avec les problèmes les plus ardus de la science, au risque de le rebuter à jamais ? Ne faut-il pas, au contraire, aller du connu à l'inconnu, du facile au difficile, selon le principe de toute saine pédagogie, que Jésus aussi, le divin maître, adopte dans ses rapports avec les Israélites qu'il voulait élever à la vue distincte de Dieu ?

S'il s'était mis, dès le début de son activité didactique, à révéler les mystères de sa situation de Fils unique du Père, nul assurément n'aurait compris et accepté ce langage : les auditeurs les mieux disposés et les plus dociles se fussent découragés. Qu'on ne l'oublie pas, Christ avait affaire à des enfants en intelligence spirituelle, accoutumés à l'idolâtrie de la forme, à l'interprétation littérale et desséchante des préceptes lévitiques ; il fallait donc les initier avant tout à la vie de l'âme, les faire passer de la piété d'habitude au culte en esprit et en vérité. De là, la morale du sermon sur la montagne, dans lequel, partant du texte mosaïque pour l'étendre et pour l'appliquer aux intentions, Jésus présente aux hommes dans sa radieuse beauté l'idéal de la sainteté divine. Certes, il n'ignorait pas les déceptions et les humiliantes défaites que rencontreraient, sur cette voie semée d'obstacles infranchissables, ceux qui s'élanceraient en avant avec l'espérance de triompher. Mais il voulait amener ses disciples à sentir le péché dans toute son amertume, et c'est alors qu'aux âmes angoissées, avides de pardon, tourmentées par la soif de la justice, il se présente avec des accents d'inexprimable tendresse comme le libérateur envoyé de Dieu. (Matth. XI, 27, 28.)

N'est-ce pas, en effet, après la déclaration la plus précise qu'il donne sur sa personne (v. 27) que le Sauveur jette au monde ce cri de délivrance, appel vibrant à tous les misérables : « Toutes choses, dit-il, m'ont été remises par mon

Père, et nul ne connaît le Fils, que le Père, et nul ne connaît le Père, que le Fils et celui à qui le Fils l'aura voulu révéler. Venez à moi, vous tous qui êtes travaillés et chargés, et je vous soulagerai. Chargez-vous de mon joug et apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur, et vous trouverez le repos de vos âmes. Car mon joug est aisé et mon fardeau léger. » (Vers. 28-30.) Certes, il n'y a rien d'accidentel dans la rencontre de ces grandes et glorieuses paroles ; car si Jésus promet aux esclaves la liberté, et la force à ceux qui chancellent et qui défaillent, il leur tient ce langage, parce qu'il peut leur communiquer tous les trésors de la vie éternelle, étant lui-même le bien-aimé du Père et le Fils unique de Dieu.

C'est ce dernier aspect mystérieux de son enseignement que nous a conservé le quatrième évangile, tandis que l'autre tradition chrétienne, résumé de la prédication primitive du maître, donne les discours plus populaires et mieux accessibles à tous. On pourrait donc caractériser la diversité des deux documents et leur rapport en disant que, si les synoptiques présentent essentiellement l'œuvre de Jésus-Christ et la narration johannique sa personne, l'œuvre et la personne demeurent pourtant inséparables, puisque la fondation du royaume de Dieu n'est possible que par l'intervention divine et miraculeuse du Sauveur. Pour affranchir du péché l'humanité déchue, il fallait que Christ prît son point d'appui en dehors d'elle ; pour servir de trait d'union entre Dieu et les hommes, il fallait qu'il fût, dans un sens unique, l'homme-Dieu. Ainsi s'expliquent les apparentes contradictions de ces récits si souvent opposés par la critique, mais qui, loin de se contrarier, se fondent dans l'unité d'un portrait historique à la fois net de contours, ferme de traits et merveilleusement nuancé, au chaud coloris, aux teintes lumineuses, — figure sublime de grandeur en même temps que touchante de grâce et de pureté célestes, à l'expression rayonnante d'amour, au regard puissant d'où jaillit le feu de la vie ; — et quant aux

divergences de détail, qu'il n'est pas difficile, me paraît-il, de ramener à l'intuition centrale que je viens de rappeler, elles montrent d'autant mieux la richesse incomparable de cet Evangile de vérité qui, descendu du ciel comme le message de Dieu sur la terre, répond vraiment à tous les besoins de l'homme, parce qu'il est à la portée de toutes les intelligences et qu'il fait vibrer toutes les cordes du cœur.

TABLE DES MATIÈRES

Seconde subdivision. — Les faits.

SECONDE SECTION. — L'ENSEIGNEMENT DE JÉSUS

Première subdivision. — L'enseignement de Jésus d'après les synoptiques.

Seconde subdivision. — L'enseignement de Jésus d'après le quatrième évangile.



BT 75 .B75 pt.1, v.1	Bavon Etude sur l'oeuvre de la rédemption.
AUG 5 '75 AUG 22 '2?	95954 William Roach Pellow (96 Gates)
MAR 14 '20? MAR 23 '20?	B.E. May p. 147 Goodspeed



